al-Sanūsī, Muḥammad ibn Yūsuf

Les prolégomènes théologiques,
tr. by Luciani.



LES PROLÉGOMÈNES THÉOLOGIQUES

DE

SENOUSSI

TEXTE ARABE ET TRADUCTION FRANÇAISE

PAR

J. D. LUCIANI

ALGER
IMPRIMERIE ORIENTALE PIERRE FONTANA, 3, RUE PELISSIER

1908

7 e / ncc 1/3 30 [illegible]

LES

PROLÉGOMÈNES THÉOLOGIQUES

DE

SENOUSSI

TEXTE ARABE ET TRADUCTION FRANÇAISE

PAR

J. D. LUCIANI

ALGER
IMPRIMERIE ORIENTALE PIERRE FONTANA, 3, RUE PELISSIER
—
1908

PRÉFACE

I. — Les Prolégomènes (*Moqaddimat*) de Senoussi ne sont pas, comme on pourrait le croire d'après leur titre, le premier ouvrage théologique de cet auteur. De même qu'on écrit la préface d'un livre après que le livre est terminé, Senoussi n'a composé ses *Moqaddimat* que lorsque son œuvre théologique avait pris sa forme définitive. Nous savons qu'il avait déjà publié son grand traité, qui est généralement connu sous le nom de *Koubra*, puis son traité moyen, *Ousta*, et son petit traité, *Çor'ra*, accompagnés chacun d'un commentaire. Nous en trouvons la preuve dans un passage des Prolégomènes (p. 66) qui renvoie aux commentaires de la *Koubra* et de la *Ousta*. D'autre part, son biographe Mellali nous apprend qu'il se proposa, en rédigeant les Prolégomènes, d'ajouter des éclaircissements au texte de la *Çor'ra*[1]. La publication des Prolégomènes, dont nous ignorons la date exacte, se place donc entre les deux limites extrêmes de l'année 875 de l'hégire (1471), date à laquelle fut achevé le commentaire de la *Ousta*[2], et de l'année 1490, date de la mort de Senoussi.

---

(1) وضعها مبيّنة لعقيدته الصغرى

(2) وكان الفراغ من مبيضته وتاليفه في يوم عرفة من عام خمسة وسبعين وثمانماية . (Extrait du commentaire de la *Ousta*).

II. — L'indication de Mellali, sur les raisons qui ont inspiré la composition des Prolégomènes, n'est pas tout à fait exacte, sans qu'on doive d'ailleurs faire remonter la responsabilité de cette inexactitude jusqu'à Senoussi lui-même. Les Prolégomènes ne sont pas un commentaire de la *Çor'ra*. Il est facile de se rendre compte, par un coup d'œil jeté sur le texte des deux ouvrages, qu'ils ne suivent pas le même plan, et que, s'ils ont des parties communes, on trouve dans chacun d'eux des questions dont l'autre ne s'occupe pas. Et même pour les parties communes on ne saurait prétendre que ce qui en est dit dans les Prolégomènes explique ou complète toujours ce qui en avait déjà été dit dans la *Çor'ra*; les Prolégomènes reproduisent seulement les théories déjà exposées dans les autres livres de Senoussi, avec plus ou moins de développements ; mais en réalité si la forme change, les idées et les arguments restent les mêmes.

Dans la *Çor'ra*, Senoussi avait déjà parlé des trois espèces du jugement : dogmatique, expérimental, rationnel ; — la première espèce, jugement dogmatique, n'étant autre chose que la parole de Dieu lui-même, c'est-à-dire la loi religieuse, et se subdivisant en règles impératives ou prohibitives خطاب تكليف, et en règles institutives خطاب وضع ; celles-là pour ordonner, recommander, interdire, blâmer ou autoriser certains actes de l'homme ـ وجوب ـ ندب ـ تحريم ـ كراهة اباحة ; celles-ci pour déterminer ce qui sert de cause, de condition ou d'empêchement dans l'application des dispositions de la loi religieuse سبب ـ شرط ـ مانع ; — la seconde espèce, jugement expérimental, se fondant sur les données de l'expérience ; — la troisième, jugement rationnel, fondée sur la raison, et subdivisée en nécessaire واجب, impossible مستحيل et contingent جائز, ce dernier terme contenant à la fois le contingent proprement dit, et le possible, qu'Aristote désigne par deux expressions différentes δυνατόν et ἐνδεχόμενον. Nous retrouvons toute cette théorie dans le premier chapitre des Prolégomènes, avec quelques détails en plus sur le

jugement expérimental, qui n'est autre chose que l'induction, et que Senoussi s'empresse de condamner, en faisant remarquer que les faits ne reconnaissant qu'une seule cause, qui est Dieu, aucun ne saurait être considéré comme la cause ou l'effet d'un autre.

Nous retrouvons aussi dans le cinquième chapitre, consacré à la division des choses, une classification déjà indiquée dans la *Çor'ra*. Dieu subsiste par lui-même قائم بنفسه, et n'a besoin, ni d'un sujet sur lequel il existe, d'un substratum محل, ni d'un principe déterminant مخصص, c'est-à-dire d'un auteur qui lui assigne telle qualité à l'exclusion de telle autre. Dans les Prolégomènes, la question est prise à un point de vue plus général. Les choses موجودات sont de quatre sortes : 1° la substance incréée, c'est-à-dire Dieu, qui n'a pas besoin d'un sujet qu'il qualifie, puisqu'il est une substance, ni d'un principe déterminant, puisqu'il a existé de toute éternité ; 2° les accidents اعراض, qui reposent sur un sujet et doivent leur existence à un principe déterminant ; 3° les corps الاجرام, c'est-à-dire la matière qui, étant une substance, n'a pas besoin d'un sujet dans lequel elle existerait, mais qui a besoin, pour exister, d'un principe, d'une cause qui lui donne l'existence, et en même temps lui assigne, parmi toutes les qualités dont elle est susceptible, certaines qualités spéciales ; 4° enfin les attributs de Dieu, qui ont besoin d'un sujet, la substance divine, sans laquelle ils ne sauraient exister, mais qui sont incréés comme elle, et n'ont pas besoin d'un auteur.

Le septième chapitre énumère et explique les attributs réels de Dieu, la puissance, la volonté, l'intelligence, la vie l'ouïe, la vue et la parole, dont il a été parlé également dans la *Çor'ra*. Senoussi ne s'occupe plus ici, si ce n'est pour les rappeler très brièvement, des attributs privatifs سلبية, éternité, perpétuité, dissemblance avec les choses créées, indépendance et unité. Il ne s'étend pas non plus sur les attributs idéaux معنوية, quoique il en affirme encore l'exis-

tence, soutenant que Dieu a pour attribut réel la puissance, et pour attribut idéal d'être puissant : mais il parle plus longuement que dans la *Çor'ra* des sept attributs réels, et surtout de la puissance et de la parole. A propos de la puissance, il examine la question de savoir si la non existence antérieure ou postérieure est un effet de la puissance divine. A propos de la parole, il divise le discours en énonciations خبر et en inchoations انشاء, l'énonciation étant définie ce qui peut être qualifié de vrai ou de faux, et l'inchoation ce qui ne comporte ni vérité, ni fausseté. L'énonciation répond par conséquent à ce qu'Aristote, dans l'*Herménéia* appelle λόγος ἀποφαντικός, le jugement dans lequel il peut y avoir erreur ou vérité ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ; c'est exactement la formule arabe du texte des Prolégomènes ما يحتمل الصدق والكذب

Au chapitre des attributs réels, et plus spécialement à la question de l'attribut de la parole, se rattache celle de la vérité et du mensonge, suivie de celle de la sincérité des Prophètes, qui fait l'objet du huitième chapitre. Ces questions sont également exposées dans la *Çor'ra*, mais avec moins de développements.

En comparant les Prolégomènes à la *Koubra*, et à la *Ousta*, on constate aussi que Senoussi n'a fait souvent que se répéter, notamment en ce qui touche à la question de la liberté et de la responsabilité de l'homme (chap. II).

Les seules parties que l'on puisse considérer comme originales, jusqu'à un certain point, sont celles qui concernent les différentes espèces d'hérésie (chap. III), les sources de la mécréance et de l'hétérodoxie (chap. IV), les possibles opposés (chap. VI). En sorte que le principal mérite des Prolégomènes se réduit à nous présenter, dans un petit recueil, qui peut être feuilleté très rapidement, un certain nombre de questions importantes de théologie, déjà traitées dans les précédents ouvrages du même auteur, mais qui y sont pour ainsi dire noyées, tandis qu'elles se trouvent ici traitées séparément et brièvement. Cela suffit à justifier ce nom de *Moqaddimat*, Prolégomènes, ou Prémisses, qui leur a été donné.

III. — Quelques unes des questions traitées dans les Prolégomènes paraissent, à première vue, n'avoir aucun rapport avec la théologie. Elles s'y rattachent toutes cependant d'une manière plus ou moins directe. Quand Senoussi nous parle du jugement rationnel, quand il rapppelle les règles de la définition, et celles de la logique en général, ce n'est pas pour faire étalage de science ; la théologie, telle que la conçoivent les musulmans, a pour but de prouver l'existence et les attributs de Dieu par le raisonnement[1] ; ce n'est pas la théologie révélée, mais la théologie rationnelle ; d'où la nécessité de poser tout d'abord les règles du raisonnement ; et c'est pour la même raison que nous voyons si souvent revenir, dans les Prolégomènes, des termes et des principes de métaphysique, la substance, les attributs, les accidents, le possible, le contingent, l'impossible, etc.

Quand l'auteur nous parle des possibles opposés, c'est-à-dire qui s'excluent l'un l'autre et ne peuvent coexister sur le même sujet, c'est pour arriver à cette conclusion que, si une chose a pour attribut l'existence, au lieu de la non existence, si elle a une dimension déterminée, une position déterminée, etc...., au lieu de toute autre dimension, position, etc...., c'est par l'intervention d'un principe déterminant مخصص, d'un auteur, qui est Dieu, et qui lui a assigné cet attribut de l'existence, cette dimension et cette position.

IV. — Il n'est pas aussi facile de justifier l'ordre dans lequel se succèdent, dans ce petit livre, les diverses questions qui y sont discutées. Le moindre examen suffit pour se convaincre qu'elles sont disposées sans aucun classement méthodique et d'une façon purement arbitraire. Aucun lien ne réunit le sujet du premier chapitre, sur les différentes

---

(1) V. *Prolégomènes historiques* d'Ibn Khaldoun, traduction de Slane, v. III, p. 40 et 156.

espèces du jugement, avec celui du second, sur la liberté de l'homme ; le troisième, qui énumère et discute les diverses sortes d'hérésie, chevauche sur le quatrième, qui parle des sources de la mécréance et de l'hétérodoxie ; et ni l'un ni l'autre n'ont de rapport apparent avec les précédents et avec les suivants, etc.

Il s'est trouvé cependant un auteur qui a essayé d'expliquer l'ordre adopté par Senoussi. « On se demandera, dit-il, quelle est la raison qui a fait mettre en première ligne le chapitre relatif au jugement, et qui a fait, ensuite, classer les autres dans l'ordre où ils sont placés. L'auteur a débuté par le jugement, parce que c'est le jugement qui permet d'arriver à connaître le reste ; il a parlé ensuite des doctrines concernant le libre arbitre, parce que ces doctrines sont au nombre de trois, comme les espèces du jugement ; ou encore parce que le chapitre du jugement se termine par la question du contingent, que le contingent est un acte, et que dans le second chapitre il s'agit des actes de l'homme, etc......(1) »

---

(1) فان قلت ما الحكمة في تقديم مقدمة الاحكام على غيرها وفي عطف باقيها عليها على الترتيب المشاهد فالجواب انما قدم مقدمة الاحكام على غيرها لان بها يعرف ما عداها وعطف مقدمة المذاهب على مقدمة الاحكام لاشتراكهما في العدد وهي ثلاثة كما ان الاحكام ثلاثة وقيل لمناسبة بينهما لانه ختم الاحكام بالجائز والجائز فعل فعطف الفعل على الفعل وعطف مقدمة انواع الشرك على مقدمة المذاهب لاشتراكهم مع مذهب القدرية في الشرك وعطف مقدمة اصول الكفر على مقدمة انواع الشرك لان بينهما عموما وخصوصا من وجه فيشتركان في جلها وينفرد الشرك في السادس وينفرد الكفر في الايجاب الذاتي وعطف مقدمة الموجودات على مقدمة اصول الكفر لما فيه من شبه البرهان بعد الدعوى وذلك انه ختم الاصول بالجهل بالقواعد العقلية وهو متضمن لمذهب النصارى في جعلهم لاله صفة تعالى الله عن

Il ne me paraît pas utile de pousser plus loin la citation. Ces quelques mots suffisent pour prouver que nous avons affaire à un commentateur respectueux. Les commentateurs musulmans le sont presque tous, et s'évertuent à découvrir dans les textes qu'ils expliquent des mérites insoupçonnés. Senoussi avait droit, d'ailleurs, à ce respect, pour l'avoir lui-même pratiqué et poussé à l'extrême. Mellali raconte naïvement que, dans son commentaire du traité de théologie d'Ahmed ben Abdallah El Djazaïri, traité qui a pour titre le *Qacid*, mais qui est plus connu sous le nom de *Djazairïa*, Senoussi s'attacha à toujours justifier le texte de l'auteur, et qu'il le fit souvent par des arguments et des explications auxquels l'auteur n'avait jamais songé lui-même. C'est ainsi, d'après Mellali, que les savants doivent en user les uns à l'égard des autres[1].

قولهم اتى بالموجودات ردا عليهم والله اعلم وعطف مقدمة الممكنات على مقدمة الموجودات لما بينهما من الاشتراك، فيشتركان فى الاجرام واعراضها وتنفرد الموجودات بذات مولانا وتنفرد الممكنات بالجائز المعدوم فتأمله الخ

Commentaire des Prolégomènes de Senoussi par Abou Ishaq Ibrahim El-Andaloussi Es-Saraqosti Ibn Abou El-Hassen Ali, connu sous le nom de El-Bennani. (Le Caire, 1304, p. 5).

(1) تجده فى هذا الشرح اذا رأى فى كلام صاحب القصيد ما يوجب الاعتراض على كلامه او ما ظاهره انه حشو يقول يحتمل ان يكون مراد المؤلف كذا و يحمل كلامه على مقصد حسن و يتأول له تاويلا حسنا بحيث لا يبقى على المؤلف درك ولو عرض ذلك على المؤلف لتوقف عن الجواب وقد اخبر صاحب القصيد بذلك ... قال انه لم يقصد الى شيء من تلك الاحتمالات وانه لو عرض عليه شيء من تلك الاسئلة لما اجاب فى بعضها بشيء ... هكذا كان حال الشيخ رضي الله تعالى عنه تجده مهما وجد فى كلام عالم سني لا سيما ان كان وليا من اولياء الله تعالى كصاحب

V. — Comme tendances et comme méthode, les Prolégomènes ne diffèrent pas des autres traités théologiques de Senoussi, ni des autres œuvres de théologie strictement orthodoxe. L'auteur applique les principes de la logique et de la métaphysique à la démonstration des dogmes révélés. Une pareille entreprise ne va pas sans difficultés, et tel raisonnement qui prétend justifier un principe dogmatique risque d'en montrer la faiblesse. On peut s'en rendre compte à la lecture de certains passages des Prolégomènes.

Senoussi est peu favorable à l'induction. Nous affirmons, par le jugement expérimental (p. 32) une relation de cause à effet entre deux choses ; mais il demeure bien entendu qu'aucune de ces deux choses n'a d'action sur l'autre, parce que la seule force, la seule cause c'est Dieu. C'est le principe fondamental de toute la théologie musulmane, et c'est la négation même de l'ordre nécessaire des faits, du système des lois de la nature. La relation affirmée entre deux faits par le jugement expérimental n'est qu'une relation de concomitance qui n'a rien de nécessaire. Les aliments se cuisent quand on les expose au feu ; la nudité est cachée par les vêtements ; mais ni le feu, ni les vêtements ne sont pour rien dans l'effet produit ; ils accompagnent seulement cet effet, sans en être la cause génératrice (p. 34 et 92).

La théologie orthodoxe ne peut pas se résigner cependant à accepter la doctrine des Djabria, c'est-à-dire la doctrine franche du fatalisme. Comme elle est forcée d'autre part, en raison du principe ci-dessus, de nier la liberté humaine, et qu'il faut en même temps, sous peine de ruiner toutes les règles du dogme, affirmer la responsabilité de l'homme, elle

---

القصيد ما ظاهره عدم الصحة مثلا تاول كلامه على وجه صحيح لا خلل فيه ويحمله على مقصد حسن يليق به بحيث يقطع الانسان او يظن ان ذلك هو مراد صاحب الكلام نسأل الله ان يوفقنا لاتباع طريقة هذا السيد الامام

propose la théorie de l'acquisition كسب, qui n'est qu'une relation de concomitance habituelle entre la volonté de l'homme et l'acte qu'il produit en apparence, mais que Dieu seul produit.

VI. — Je passe sur les observations sévères de Senoussi (p. 76 et suiv.) à l'égard des dogmes de la trinité chrétienne, et de l'incarnation. L'auteur triomphe sans modération en affirmant l'absurdité de semblables doctrines et en dénonçant les chrétiens comme inintelligents et méprisables. Cela ne l'empêche pas d'ailleurs de recourir lui-même, quand les circonstances l'exigent, à l'argument du mystère, cette explication si commode des choses inexplicables ou injustifiables. C'est dans ce sens qu'il rapporte la réponse de l'imam Malek à quelqu'un qui lui demandait la signification de ce passage du Coran : « Dieu siège sur le trône. » « Siéger, dit l'imam, on sait ce que cela signifie ; de quelle manière on n'en sait rien, et s'en informer, c'est commettre une impiété (p. 134) ».

Quand il s'agit de décider si celui qui accepte une interprétation erronée, sans se rendre compte qu'elle aboutit indirectement à la négation d'une vérité dogmatique, doit être considéré comme un mécréant ou comme un musulman, Senoussi, après avoir indiqué les différents avis exprimés, penche pour cette seconde opinion (p. 98 à 106). Il va jusqu'à excuser (p. 120) les gens du peuple qui suivent par imitation les doctrines des Mótazélites, et même celle des Mordjia, dont la doctrine se caractérise par ce principe que, lorsqu'on a la foi, aucun acte de désobéissance ne nuit, et que, lorsqu'on ne croit pas, tout acte de piété demeure inutile[1]. Mais il n'hésite pas à déclarer mécréant (p. 106) quiconque ne considère pas comme mécréant un juif ou un chrétien. La grande autorité d'El-R'azali ne lui suffit pas. Il ne peut ad-

(1) هم الذين يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة (Djordjani, *Tàrifat*).

mettre que cet illustre docteur de l'Islam ait soutenu que les gens ignorants, les femmes, les simples d'esprit, les individus qui sont chrétiens ou juifs par imitation, ne seront pas voués à la damnation éternelle. Il est vrai que la manière dont il s'exprime donne à penser qu'il n'a pas eu sous les yeux le texte du livre d'El-R'azali, *Fiçal Ettafriqa*, dans lequel cette opinion est exprimée (v. note 24, pp. 237 et 238).

VII. — Dans quelques passages des Prolégomènes, comme dans les autres livres de Senoussi, les explications fournies sont tellement embarrassées qu'on se demande s'il n'aurait pas mieux fait de les passer sous silence. Ainsi, les causes expérimentales ne sont que des indices par lesquels le Créateur marque la production des faits qu'il lui plaît de créer (pp. 111 et 112), et c'est pour cela que Dieu peut rompre l'ordre habituel de l'apparition des phénomènes que nous rattachons à ces causes : il ne le pourrait pas si l'effet dépendait de la cause indiquée par l'expérience, et non de lui. — Pour combattre l'hérésie des Barahima, qui considèrent comme impossible que Dieu ait imposé à l'homme certaines attitudes anormales, telles que la prosternation et l'inclinaison du corps dans la prière, Senoussi fait remarquer que Dieu crée des infirmes avec des attitudes tout aussi anormales que celles de la prière ; pourquoi donc ce qui est possible dans les actes du Seigneur, dans les êtres qu'il crée, ne le serait-il pas dans ses paroles, et dans les ordres qu'il donne à ses créatures ? (p. 118).

Il ne faut pas trop reprocher à Senoussi ces faiblesses de raisonnement. Elles lui sont imposées par son sujet même. Elles lui sont surtout imposées par ses devanciers. Il lui était impossible, à l'époque et dans le milieu où il vivait, de se dégager complètement de cette double influence : de même qu'il lui était difficile de renoncer à la terminologie courante des théologiens. C'est avec la plus entière bonne foi que, après avoir signalé comme une cause éventuelle

d'hérésie la tendance à adopter sans examen l'opinion d'autrui, il ajoute que cette tendance n'a rien de blâmable quand il s'agit des vérités du dogme musulman (p. 120). C'est pour ne pas être en reste avec les autres professeurs et écrivains en théologie qu'il reproduit certaines arguties, d'allure réellement scolastique. Telle est la question de savoir, quand l'absence de la cause coïncide avec l'existence d'un empêchement, quelle est celle de ces deux raisons qui entraîne l'absence de l'effet (p. 30) ; si la non existence d'une chose antérieurement à sa création était ou n'était pas subordonnée à la puissance divine (p. 174) ; si on peut percevoir par le toucher l'état de repos ou de mouvement d'un corps (p. 186). Telle est aussi la distinction entre la cause inconditionnelle علة et la cause conditionnelle طبيعة (p. 114). Je mets au même rang les passages relatifs à l'ignorance complexe الجهل المركب, (pp. 112, 122 et 124), qui consiste à voir une chose autrement qu'elle n'est, par opposition à l'ignorance simple الجهل البسيط, qui consiste à ignorer totalement cette chose. Ce qu'on nomme ici l'ignorance complexe, n'est autre chose que *l'erreur* que Socrate nommait une double ignorance ; celui qui se trompe ignore la vérité, et, en même temps, ignore qu'il ignore.

VIII. — Les Prolégomènes théologiques de Senoussi sont aujourd'hui peu connus parmi les lettrés musulmans, et assurément leur notoriété n'a jamais égalé celle des deux principaux ouvrages du même auteur, la *Koubra* et la *Çor'ra*. Ils sont rarement cités dans les livres des autres auteurs arabes. Leur valeur scientifique est faible si on la juge d'après ce que nous connaissons aujourd'hui des travaux publiés par les musulmans sur les questions religieuses ou philosophiques. On ne saurait évidemment les comparer aux œuvres d'Avicenne ou d'Averroès, ni même à celles de Beïdhaoui, d'Adhoud Eddin El-Idji, et de Taftazani. Mais si on considère l'époque et le milieu où vivait Senoussi, les Prolé-

gomènes constituent un travail important. Ils ont en outre pour nous un intérêt documentaire incontestable, en ce qu'ils contribuent à nous renseigner sur le degré des connaissances que l'on possédait dans le Nord de l'Afrique au xv^e siècle, ainsi que sur l'esprit de l'enseignement qui s'y donnait.

IX. — La bibliothèque nationale d'Alger possède de nombreuses copies manuscrites des Prolégomènes. J'ai surtout utilisé, pour l'établissement du texte arabe, les manuscrits portant les numéros 149, 632, 638, 641, 642, 664 du catalogue Fagnan, qui correspondent aux numéros 1186, 1673, 1027, 1558, 1338, et 852 anciens de la bibliothèque.

Je me suis également servi du manuscrit n° 695 (ancien 837) aujourd'hui perdu, et d'une édition imprimée au Caire en 1304 de l'hégire (1886-87) avec un commentaire d'Abou Ishaq Ibrahim El-Andaloussi Essaraqosti, ibn Abou El-Hassen Ali El-Bennani[1]. Mais cette édition, donnée en marge d'une édition de la *Çor'ra Eççor'ra* de Senoussi, est très défectueuse et ne mérite qu'une confiance relative.

La division par chapitres n'existe pas dans le texte, ni dans le commentaire de Senoussi. Je l'ai indiquée d'après les notes marginales du manuscrit n° 149 et d'après l'édition du Caire.

Alger, octobre 1908.

J. D. LUCIANI.

---

(1) بالمطبعة الخيرية بحوش عطى بجمالية.

PROLÉGOMÈNES DE THÉOLOGIE

PROLÉGOMÈNES DE THÉOLOGIE



(*) Je me propose de donner, dans ce petit livre, un commentaire abrégé de mes Prolégomènes de théologie. Je prie Dieu, qu'il soit glorifié ! de me diriger vers la vérité et la justice, dans mes paroles et dans mes actes. Il est le souverain généreux et puissant qui crée ce qu'il lui plaît dans la plénitude de sa liberté[1].

TEXTE. — *Le jugement est l'affirmation ou la négation d'une chose.*

COMMENTAIRE. — Quand on conçoit une chose, ou bien on se forme seulement l'idée de cette chose, sans l'affirmer, ni la nier ; — cette conception se nomme alors, technologiquement, *taçaour* (image, idée) ; nous concevons, par exemple, la notion d'adventicité[2] comme étant l'existence qui succède à la non existence, sans attribuer cette notion à une chose, et sans l'en exclure ; —

(*) Il m'a paru inutile de m'astreindre à traduire fidèlement toutes les formules de louange et de glorification que contient le texte de Senoussi. J'ai donc négligé ici la formule par laquelle débutent, à peu près, tous les ouvrages arabes, et que tout le monde connaît.

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى ءاله وصحبه وسلم تسليما

قال الشيخ الفقيه العالم الولي الصالح ابو عبد الله سيدى محمد ابن يوسف السنوسي نفعنا الله به وبامثاله بمنه وكرمه آمين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وامام المرسلين ورضي الله تعالى عن آله وصحبه اجمعين * وبعد فهذه كلمات قصدت بها شرح ما وضعته من المقدمات على سبيل الاختصار ومن الله سبحانه اسأل التوفيق للحق والصواب فى الاقوال والافعال فهو المولى الكريم القادر الذى يخلق ما يشاء ويختار

﴿ الحكم اثبات امر او نفيه ﴾ يعنى ان من ادرك امرا من الامور فاما ان يتصور معناه فقط ولم يحكم بثبوته ولا بنفيه فهذا الادراك يسمى فى الاصطلاح تصورا كادراكنا مثلا ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم ولم نثبته لامر ولا نفيناه عنه

ou bien on conçoit, en outre de cette première notion, qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas dans une chose, et cette conception se nomme alors technologiquement *taçdiq* ou *hokm* (affirmation ou jugement); ainsi, après avoir conçu l'idée d'adventicité, nous l'affirmons de l'univers, c'est à dire de tout ce qui n'est pas Dieu ; et nous disons : l'univers est adventice ; ou bien nous écartons cette notion de Celui qui est nécessairement éternel dans le passé, c'est-à-dire de Dieu, et nous disons : Dieu n'est pas adventice.

Donc, affirmer une chose d'une autre, ou la nier de cette autre, c'est ce que l'on appelle *jugement.*

TEXTE. — *Le jugement se divise en trois espèces : dogmatique, expérimental et rationnel.*

COMMENTAIRE. — C'est-à-dire que le jugement, qui est l'affirmation ou la négation d'une chose, peut être de trois espèces différentes, qui sont celles mentionnées dans le texte. En effet, l'affirmation ou la négation que contient le jugement ou bien s'appuie sur la loi religieuse (1^er^ cas), de telle sorte qu'il est impossible de la puiser ailleurs que dans cette loi; ou bien ne s'appuie pas sur la loi. Dans la seconde hypothèse, ou bien la raison suffit pour saisir ce jugement (2^e^ cas), sans avoir besoin d'une répétition ou d'une expérimentation de la chose jugée; ou bien elle ne suffit pas (3^e^ cas). Dans le premier cas, le jugement est dogmatique, comme dans cet exemple (affirmation) : *les cinq prières journalières sont obligatoires ;* ou dans cet autre (négation) : *jeûner le jour de l'achoura*[3] *n'est pas obligatoire.* Dans le second

واما ان يتصور مع ذلك ثبوت ذلك المعنى لامر او نفيه عنه فهذا الادراك يسمى في الاصطلاح تصديقا ويسمى ايضا حكما كاثباتنا الحدوث مثلا بعد تصورنا لمعناه للعوالم(١) وهي ما سوى الله تبارك وتعالى فنقول العوالم حادثة او نفينا له(٢) عمن(٣) وجب قدمه وهو مولانا تبارك وتعالى فنقول مولانا جل وعز ليس بحادث فاثبات امر لامر اونفيه عنه هو المسمى حكما وبالله تعالى التوفيق

﴿ وينقسم الى ثلاثة اقسام شرعي وعادي وعقلي ﴾ يعني ان الحكم الذى هو اثبات امر او نفيه يتنوع الى ثلاثة انواع وهي الثلاثة المذكورة لان الثبوت(٤) او النفي اللذين في الحكم اما ان يستندا الى الشرع بحيث لا يمكن ان يعلما الا منه اولا * والثانى اما ان يكتفي العقل في ادراكه من غير احتياج الى تكرر واختبار اولا * فالاول الشرعي كقولنا في الاثبات الصلوات الخمس واجبة وقولنا في النفي صوم يوم عاشوراء ليس بواجب *

---

(١) 664 للعالم وهو .

(٢) 632, 638, 641, 664 او نفيناء .

(٣) 632 عما .

(٤) Le sens exigerait الاثبات au lieu de الثبوت . Cependant toutes les copies donnent الثبوت .

cas, le jugement est rationnel, comme lorsque nous disons (affirmation) : *10 est un nombre pair*, ou que nous disons (négation) : *7 n'est pas un nombre pair ;* ou encore : *deux contraires ne peuvent se trouver réunis.* Dans le troisième cas, le jugement est expérimental ; exemple : *la potion d'oxymel*[3] *calme la bile ;* ou bien : *le pain azyme ne se digère pas vite.* En outre, le jugement expérimental se subdivise en deux catégories : 1° le jugement expérimental de langage, comme ceux-ci : *le sujet se met au nominatif; le complément direct se met à l'accusatif*, et autres règles de la langue et de la grammaire ; 2° le jugement expérimental d'action, comme dans les deux exemples ci-dessus.

Le jugement, dans chacune de ses trois espèces : dogmatique, expérimental et rationnel, se subdivise encore en deux catégories : il est intuitif ou discursif. Le jugement intuitif est celui dont l'affirmation ou la négation est perçue sans réflexion. Le jugement discursif est celui que l'esprit ne saisit ordinairement qu'après réflexion. Nous prononçons un jugement dogmatique intuitif quand nous disons que la prière est obligatoire, et que l'adultère est un péché, etc.[5] Exemples de jugement dogmatique discursif : *la stipulation d'un aliment sur le prix d'un aliment (que l'on vend) n'est pas licite ; le safran n'est pas usuraire*[6].

Exemple de jugement rationnel intuitif : *une même chose ne peut être niée et affirmée en même temps.* Exemple de jugement rationnel discursif : *1 est le quart du dixième de 40.* Exemples de jugement expérimental intuitif : *le feu brûle; les vêtements couvrent la nudité,* etc. Des exemples de jugement expérimental discursif ont été donnés plus haut au sujet de l'oxymel et du pain

والثانى العقلي كقولنا فى الاثبات العشرة زوج وقولنا فى النفي السبعة ليست بزوج وقولنا فى النفي ايضا الضدان لا يجتمعان ٭ والثالث العادي كقولنا فى الاثبات شراب السكنجبين مسكن للصفراء وقولنا فى النفي الفطير من الخبز ليس بسريع الانهضام ٭ ثم ينقسم هذا العادي الى قسمين عادي قولي كرفع الفاعل ونصب المفعول ونحو ذلك من الاحكام اللغوية والنحوية وعادي فعلي كالمثالين المذكورين ٭ وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة وهي الشرعي والعقلي والعادي ينقسم الى قسمين ضروري ونظري فالضروري ما يدرك ثبوته او نفيه بلا تأمل والنظري ما لا يدرى عادة الا بالتأمل فمثال الحكم الشرعي الضروري حكمنا بان الصلاة واجبة والزنا حرام ونحو ذلك ومثال الحكم الشرعي النظري حكمنا بان اقتضاء الطعام من ثمن الطعام لا يجوز وان الزعفران ليس بربوي ومثال الحكم العقلي الضروري حكمنا بان النفي والاثبات(1) لا يجتمعان ومثال الحكم العقلي النظري حكمنا بان الواحد ربع عشر الاربعين ومثال الحكم العادي الضروري حكمنا بان النار محرقة وان الثوب ساتر ونحو ذلك ومثال الحكم العادي النظري ما تقدم من مثال السكنجبين والخبز الفطير واكثر احكام اهل

---

(1) 149, 632, 638, 641, 642, 664, الثبوت .

azyme. La plupart des règles de l'art médical sont des jugements expérimentaux discursifs.

Il y a intérêt à distinguer, en matière de jugement dogmatique, entre le jugement intuitif et le jugement discursif, pour savoir quels sont les principes dont la négation constitue ou ne constitue pas la mécréance. Celui qui nie un point du dogme connu intuitivement est un mécréant ; au contraire, celui qui nie un point obscur, connu seulement de quelques personnes, n'est pas considéré comme un mécréant, dans l'opinion d'un grand nombre de docteurs.

TEXTE. — *Le jugement dogmatique (la loi), c'est la déclaration émanée de Dieu et se rapportant aux actes des personnes capables pour demander l'accomplissement de ces actes, ou pour les autoriser, ou pour déterminer les conséquences de certaines choses à ce double point de vue*[7].

COMMENTAIRE. — Le mot « *déclaration* » *(khitab)* est employé dans cette définition comme terme générique, et doit s'entendre du discours adressé à une personne capable de comprendre. On n'est pas d'accord sur le point de savoir si cette appellation de *khitab* est subordonnée à l'existence de la personne à laquelle s'adresse le discours, et, par suite, si la parole de Dieu doit être nommée *khitab (déclaration)* dans l'éternité du passé, avant l'existence même des personnes à qui elle est adressée.

Il faut entendre ici par *khitab (déclaration)* la chose déclarée ; ce terme, qui est un infinitif, est donc employé pour le participe passé. En disant la *déclaration émanée*

الطب عادية نظرية وفائدة معرفة الضروري والنظري في الحكم الشرعي معرفة ما يوجب انكاره الكفر وما لا يوجبه فان من انكر ما علم من الدين ضرورة فهو كافر بخلاف من انكر الخفي الذى لا يعلمه الا القليل فانه لا يحكم عليه بالكفر عند كثير من المحققين وبالله تعالى التوفيق

﴿ فالشرعي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالطلب اوالاباحة او الوضع لهما ﴾ قوله خطاب الله تعالى كالجنس في الحد وحقيقة الخطاب الكلام الذى يقصد به من هو اهل للفهم * واختلف هل من شرط التسمية به وجود المخاطب به املا (١) وعلى ذلك جرى الخلاف في كلام الله تعالى(٢) هل يسمى في الازل خطابا قبل وجود المخاطبين املا * والمراد بالخطاب هنا المخاطب به من اطلاق المصدر على اسم المفعول * واضافة الخطاب الى الله تبارك

(١) اولا 149, 664

(٢) كلام الله تعالى في الازل هل 149.

de Dieu, on exclut celle qui émane de tout autre que Dieu, par exemple des rois, des parents, des professeurs, en résumé de tous les êtres, anges, hommes et génies, autres que Dieu, et dont la déclaration ne constitue pas un jugement (une règle) dogmatique. Si la déclaration émanée des apôtres de Dieu, en tant qu'elle impose des obligations, est une règle dogmatique, c'est parce que ces apôtres transmettent les ordres de Dieu, et sont affranchis, dans cette transmission, de toute erreur volontaire ou involontaire.

Par les mots « *se rapportant aux actes des personnes capables* », la définition exclut quatre choses : 1° la déclaration de Dieu relative à son essence divine, comme : il n'est de dieu que Dieu (*Coran*, xxxvii, 34); 2° la déclaration concernant ses propres actes ; exemple : Dieu est le créateur de toutes choses (*ibid.*, vi, 102); 3° la déclaration se rapportant aux choses inanimées; exemple : le jour où nous ferons marcher les montagnes (*ibid.*, xviii, 45); 4° la déclaration se rapportant aux personnes capables elles-mêmes; exemple : nous vous avons créés, et nous vous avons donné une forme (*ibid.*, vii, 10).

Par « *actes des personnes capables* », l'auteur entend tout ce qui émane de ces personnes, de manière à englober les paroles et les pensées.

La personne capable est celle qui est pubère, douée de raison. D'où il résulte, a-t-on dit, que l'enfant n'est visé par aucune disposition du dogme. Mais cette question doit être examinée avec la controverse relatée dans les ouvrages traitant de la théorie du droit sur le point de savoir si l'ordre de prescrire une chose constitue l'ordre de faire cette chose. Si on répond négativement, il s'ensuit que la loi ne commande rien aux enfants; ils sont

وتعالى ليخرج(١) به خطاب غيره كالملوك والآباء والامهات والمشائخ وبالجملة يخرج بهذا القيد خطاب من سوى الله تعالى من الملائكة والانس والجن فلا يسمى خطاب هؤلاء كلهم حكما شرعيا وانما سمي خطاب الرسل بالتكاليف حكما شرعيا لانهم مبلغون عن الله تعالى معصومون فى تبليغهم من الكذب عمدا وسهوا * وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج اربعة اشياء الاول خطابه تعالى المتعلق بذاته العلية نحو لا اله الا الله الثانى الخطاب المتعلق بفعله نحو الله خالق كل شيء الثالث الخطاب المتعلق بالجمادات نحو ويوم نسير الجبال الرابع الخطاب المتعلق بذوات المكلفين نحو ولقد خلقناكم ثم صورناكم والمراد بفعل المكلف ما يصدر منه ليشمل القول والنية * والمكلف هو البالغ العاقل ومن هنا يعلم ان الصبي لا يتعلق به حكم(٢) هكذا قيل وانظر هذا مع ما ذكر فى الاصول من الخلاف فى الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء فان قيل ليس(٣) امرا فيبقى الصبيان لم

---

(١) 632 فصل يخرج.

(٢) 149, 632 حكم شرعي.

(٣) 149 ليس بامر 641 : ليس هو.

atteints non par les dispositions de la loi, mais par les ordres de leurs parents. Si, au contraire, on se prononce affirmativement, il est plus logique de considérer les enfants comme obligés, par la loi elle-même, à l'accomplissement de la chose ordonnée. Si la recommandation (*nadb*) constitue, au dire de certains docteurs, une obligation à l'égard des pubères, bien qu'elle ne soit sanctionnée par aucune peine légale ni dans ce monde ni dans l'autre, à plus forte raison l'ordre donné aux impubères d'accomplir la prière doit-il être considéré comme une obligation, puisque, en ne l'observant pas, ils s'exposent à une peine légale dans la vie terrestre. Ceci ne s'applique, d'ailleurs, qu'aux impubères qui ont atteint l'âge de dix ans; pour ceux qui n'ont pas cet âge, leur situation, quand on exige d'eux la prière, est la même que celle du pubère à qui une chose est *recommandée*; or, il y a, dans ce cas, obligation, d'après certains auteurs; à moins que l'on établisse qu'il y a accord des jurisconsultes pour faire de la puberté une condition de l'obligation; c'est une question à examiner.

« *Pour demander ces actes, pour les autoriser, ou pour en déterminer les conséquences.* »

Le mieux, c'est de faire des mots *pour demander* le complément du mot *déclaration*. Il est vrai que le nom d'action (*maçdar*, c'est ici le mot déclaration) serait ainsi pourvu d'un qualificatif (*s'appliquant aux actes*, etc...) avant d'agir sur son complément [8], mais cela ne présente pas d'inconvénient, parce que le complément subit indifféremment l'influence de l'antécédent faible ou de l'antécédent fort. En outre, le nom d'action n'a pas conservé dans la phrase sa nature essentielle, car le mot

يامرهم الشرع فالمتعلق بهم ليس حكم الشرع بل حكم اوليائهم
وان قلنا انه امر به فالاقرب ان الصبيان مكلفون من الشرع
بمثل هذا الامر واذا كان الندب تكليفا في حق البالغين على قول
مع انه لا يلحق(1) بتركه عقوبة شرعية لا في الدنيا ولا في الآخرة
فامر الصبيان بالصلاة اقرب لان يكون تكليفا لاستحقاقهم بتركها
عقوبة الشرع في الدنيا هذا في من بلغ منهم عشر سنين ومن لم
يبلغها كان طلب الصلاة منه كالمندوب في حق من بلغ وهو تكليف
على قول اللهم الا ان يوجد اجماع على ان البلوغ شرط في التكليف
فانظر ذلك * قوله بالطلب او الاباحة او الوضع لهما المجرور الذي
هو بالطلب احسن ما فيه ان يتعلق بقوله خطاب وفيه وصف
المصدر قبل اعماله الا انه يسهله ان المجرور يعمل فيه العامل
الضعيف والقوي وايضا فالمصدر هنا لم يبق على حقيقته وانما

---

(1) 632 لا تلحقهم .

« *déclaration* » signifie ici « la chose déclarée », suivant ce que nous avons déjà dit.

Le mot « *déterminer* », dans le texte, est en apposition avec le mot « *autoriser* »; c'est-à-dire que la déclaration de Dieu se rapporte aux actions humaines soit pour en demander ou en permettre l'accomplissement, soit pour déterminer une cause (ou une condition ou un empêchement) de demande ou de tolérance. Si on considère plus spécialement cette catégorie de jugements comme déterminatifs, c'est par pure convention ; car, en réalité, toutes les règles concernant les actes effectifs de l'homme sont déterminées (instituées) par la loi canonique, sans intervention de la raison, ni de l'expérience.

TEXTE. — *La demande dont il est question dans la définition du jugement dogmatique comprend quatre choses : 1° l'obligation ; 2° la recommandation ; 3° l'interdiction ; 4° et enfin le blâme. L'obligation, c'est la demande formelle d'un acte, comme la croyance en Dieu et aux Prophètes, ou les cinq pratiques fondamentales de la religion* [9] *; la recommandation, c'est la demande d'un acte, sans l'exiger formellement, comme la prière de l'aube, et autres pratiques analogues ; l'interdiction, c'est la demande formelle de l'abstention d'un acte, comme l'hérésie, l'adultère, etc... ; le blâme, c'est la demande d'abstention d'un acte sans l'exiger formellement, comme la récitation du Coran pendant les inclinations et les prosternations de la prière.*

Quant à l'autorisation, c'est la faculté accordée par la loi d'accomplir un acte ou de s'en abstenir indifféremment, comme le mariage et la vente, sans marquer de préférence pour l'accomplissement ou l'abstention.

المراد به المخاطب به على ما سبق(١) * قوله او الوضع لهما معطوف على الاباحة اى تعلق الخطاب بالافعال اما بان يطلب فيها(٢) طلبا او بان يبيحها او بان يضع سببا او شبهه لهما وتخصيص هذا النوع من الاحكام باسم الوضع محض اصطلاح والا فالاحكام كلها اعنى المتعلقات بالافعال التنجيزية بوضع الشرع لامجال للعقل ولا للعادة فى شيء منها

﴿ ويدخل فى الطلب اربعة(٣) الايجاب والندب والتحريم والكراهة فالايجاب طلب الفعل طلبا جازما كالايمان بالله تعالى وبرسله وكالقواعد الخمس(٤) * والندب طلب الفعل طلبا غير جازم كصلاة الفجر ونحوها * والتحريم طلب الكف عن الفعل طلبا جازما كالشرك(٥) والزنا ونحوهما * والكراهة طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرءان فى الركوع والسجود * واما الاباحة فهي اذن الشرع فى الفعل والترك معا كالنكاح والبيع مثلا من غير ترجيح لاحدهما على الآخر(٦) ﴾

---

(١) 632 على سبيل ما سبق .

(٢) 664 فيها الشرع .

(٣) 632 اربعة اشياء .

(٤) 149, 641, 642 كقواعد الاسلام الخمس .

(٥) 638, 641, 642 كشرب الخمر .

(٦) 149, 632, 641, 642 معا من غير ترجيح لاحدهما عن الاخر كالبيع والنكاح مثلا .

Commentaire. — Il est manifeste que les quatre subdivisions indiquées dans le texte rentrent bien dans l'expression générique de *demande*. En effet, la demande porte sur un acte ou sur une abstention ; dans chacun des deux cas, elle est ou formelle ou non formelle, ce qui forme en tout quatre cas.

Dans la définition que nous avons donnée de l'obligation, le mot *talab* (demande) représente le genre ; le mot *fiʿl* (acte) indique la différence [10], et exclut l'interdiction et le blâme, qui demandent l'abstention d'un acte, et non un acte ; le mot *djaziman* (formellement) exclut la recommandation, qui demande l'acte sans l'exiger d'une manière formelle, au point qu'il ne soit pas permis de s'en abstenir ; au contraire, ici on tolère l'abstention. On comprend facilement les distinctions qui résultent des termes spécificatifs employés dans les autres définitions.

La majorité des théoriciens divisent les dispositions de la loi religieuse qui régissent les personnes capables en cinq classes, qui sont l'autorisation, et les quatre classes comprises sous l'expression de *demande* (obligation, recommandation, interdiction et blâme). Mais Soubki en indique une sixième, l'*opposé du mieux*. Pour lui, l'interdiction non formelle, quand elle vise directement l'abstention d'un acte, comme l'interdiction de réciter le Coran pendant l'inclination et la prosternation de la prière, constitue le blâme. Mais lorsque l'abstention de l'acte n'est ordonnée que par voie de conséquence, par exemple lorsque la loi recommande un acte, interdisant ainsi par voie de conséquence le contraire de cet acte, ce qui est interdit c'est le *contraire du mieux*. Ainsi, quand la loi demande de passer la nuit en prière,

لا اشكال فى دخول الاربعة الاحكام(١) فى الطلب لان الطلب اما طلب فعل واما طلب ترك وكل واحد منهما اما جازم واما غير جازم فالمجموع اربعة من ضرب اثنين فى اثنين * وقولنا فى حد الايجاب طلب جنس فى الحد وقولنا الفعل فصل يخرج به التحريم والكراهة لانهما طلب كف عن فعل لا طلب فعل * وقولنا طلبا جازما يخرج الندب لانه طلب للفعل من غير جزم فى الطلب بان لا يوذن له(٢) فى الترك بل هذا قد سمح له فى الترك ولا يخفى عليك معرفة ما يحترز بالقيود منه فى سائر الحدود *
واعلم ان مذهب جمهور الاصوليين ان الاحكام التكليفية وهي التى يخاطب بها المكلفون خمسة الاباحة والاربعة الداخلة فى الطلب و زاد السبكي سادسا وهو خلاف الأولى لان النهي غير الجازم عنده ان تعلق بالكف عن الفعل بدلالة المطابقة كالنهي المتعلق بالقراءة فى الركوع والسجود(٣) مثلا فهو الكراهة وان تعلق بالكف عن الفعل بدلالة الالتزام كدلالة طلب المندوب بالالتزام(٤) على النهي عن ضده فهو خلاف الاولى كطلب قيام

(١) 149, 664 الاربعة الاحكام .

(٢) 149, 638, 641, 642, 664 له mot supprimé.

(٣) 149, 632, 638 والسجود mots supprimés.

(٤) 149, 632 بدلالة الالتزام .

elle défend par voie de conséquence de faire le contraire, par exemple de dormir toute la nuit : on dira alors que dormir est le contraire du mieux, sans que l'on puisse dire que cela est blâmable. En distinguant cette sixième catégorie, Soubki suit l'exemple d'Imam El-Harameïn, et déclare que celui-ci est le premier qui en a parlé. Toutefois, El Iraqi affirme qu'Imam El-Harameïn n'a fait que reproduire le système d'un autre auteur, et a déclaré que ce système était une innovation récente des théologiens.

Texte. — *La détermination (ou institution)*[11], *c'est la fixation, par le législateur, d'un indice qui classe l'acte de la personne capable dans l'une des cinq catégories ci-dessus.*

Commentaire. — C'est-à-dire que l'on entend par jugement déterminatif la désignation, par le législateur, d'une chose quelconque comme indice de l'une des cinq règles ci-dessus. Cette chose peut être un acte de la personne capable : tel le vol assigné comme cause à l'ablation de la main[9]. Elle peut aussi n'être pas un acte d'une personne capable : tel le déclinement du soleil assigné comme cause à l'obligation de la prière du milieu du jour.

Dans la phrase « la fixation par le législateur d'un indice », le mot *indice* montre que les jugements de Dieu ne sont pas la conséquence des causes, des conditions ou des empêchements; que ces causes, ces conditions et ces empêchements sont simplement des signes nous permettant de connaître des jugements qui nous

الليل فانه يدل بالالتزام على النهي عن ضده كنوم الليل كله فيطلق على النوم انه خلاف الاولى ولا يطلق عليه انه مكروه * وتبع السبكي في زيادة هذا القسم السادس امام الحرمين قال الامام اول من علمناه(١) ذكره قال العراقي بل نقله الامام عن غيره فقال انه مما احدثه المتأخرون

﴿ واما الوضع فهو عبارة عن نصب الشارع امارة على حكم من تلك الاحكام الخمسة ﴾ يعني ان الحكم الوضعي عبارة عن جعل الشرع امرا من الامور امارة على حكم من تلك الاحكام الخمسة سواء كان ذلك المجعول امارة من افعال المكلفين كجعل السرقه سببا للقطع اولا من افعالهم كجعل زوال الشمس سببا لايجاب صلاة الظهر مثلا * وقوله نصب الشارع امارة اشار بلفظ امارة الى ان احكام الله تعالى ليست تابعة للاسباب والشروط والموانع بل هذه الامور امارة على احكام نعرفها(٢) نحن منها لخفائها علينا

---

(١) 632 علمنا ذكره : 642 علمنا انه .

(٢) 632 لنعرفها .

étaient inconnus ; que ce ne sont nullement des mobiles par lesquels Dieu serait amené à édicter une décision quelconque, comme l'ont prétendu des esprits égarés et des novateurs.

Texte. — *Ces indices sont : la cause (sebeb), la condition (chart) et l'empêchement (mania).*

Commentaire. — Les indices se réduisent à ces trois espèces parce que la chose désignée par la loi comme indice d'une règle quelconque sert d'indice ou bien à la fois par son existence et par sa non existence, ou bien par son existence seulement, ou enfin par sa non existence seulement. Dans le premier cas, c'est la cause ; dans le second, c'est l'empêchement ; dans le troisième, c'est la condition.

Texte. — *On nomme cause ce qui de soi entraîne par son existence l'existence d'une chose, et par son absence l'absence de cette chose. Tel est le déclinement du soleil par rapport à l'obligation de la prière du milieu du jour.*

Commentaire. — Dans cette définition, le mot *ce* exprime le genre ; les mots *entraîne par son existence l'existence d'une chose* expriment la différence spécifique, et distinguent la cause de la condition et de l'empêchement ; les mots *par son absence l'absence de cette chose* la distinguent de la preuve *(dalil)* tirée, pour appuyer un jugement, du Coran, de la Sounna, de l'accord des jurisconsultes ou de l'analogie. La preuve, en effet, entraîne nécessairement la corrélation positive, c'est-à-dire que de son existence résulte forcément l'existence de la

وليس شيء منها باعثا لمولانا على حكم من الاحكام كما زعم من ضل وابتدع (١)

﴿ وهي السبب والشرط والمانع ﴾ الضمير يعود على الامارة و وجه انحصار هذه الامارة فى هذه الثلاثة ان ما جعله الشرع امارة على حكم من الاحكام اما ان يجعل كل واحد من وجوده وعدمه امارة ودليلا او يجعل وجوده فقط امارة او يجعل عدمه فقط امارة فالاول السبب والثانى المانع والثالث الشرط

﴿ فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم (٢) لذاته كزوال الشمس لوجوب الظهر ﴾ قوله ما كالجنس فى الحد وقوله يلزم من وجوده الوجود فصل يخرج به الشرط والمانع * وقوله ومن عدمه العدم يخرج به الدليل على الحكم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس فان الدليل يلزم طرده اي يلزم من وجوده الوجود

---

(١) 661 وابتدع كثير ممن طبع الله على قلبه .

(٢) 632 بالنظر لذاته .

chose à prouver ; mais elle n'entraine pas la corrélation négative, c'est-à-dire que de sa non existence ne résulte pas la non existence de la chose à prouver. Tandis que la cause entraine à la fois la corrélation positive et la corrélation négative.

Les mots *de soi* font rentrer dans la définition : 1° la cause dont l'existence n'entraine pas l'existence de l'effet, parce qu'elle coïncide soit avec l'absence d'une condition, telle que la raison et la puberté ; soit avec l'existence d'un empêchement, tel que l'écoulement mensuel de la femme quand il se produit à l'heure de la prière, etc... Dans ces deux cas, l'existence de la cause exige en soi l'existence de l'effet ; mais celui-ci fait défaut par suite de l'existence de l'empêchement, ou par suite de l'absence de la condition ; 2° cette même restriction fait entrer dans la définition la cause dont la non existence n'entraine pas la non existence de l'effet, par suite de l'existence d'une autre cause ; tel est le cas de la miction coïncidant avec l'absence de la défécation, qui est l'une des causes de l'obligation de se purifier pour la prière [13].

Texte. — *On nomme condition ce qui entraine par son absence l'absence d'une chose sans que son existence entraine de soi l'existence ou l'absence de cette chose. Telle est la révolution d'une année complète à l'égard de l'exigibilité de l'aumône (zekat).*

Commentaire. — En lexicologie, le mot *chart* (condition) a le sens de signe ; ainsi on dit *achrat essaâa*, les signes de l'heure du jugement dernier. Techniquement, ce mot a la signification indiquée dans le texte. La condi-

ولا يلزم عكسه اي لا يلزم من عدمه العدم اما السبب فانه يلزم طرده وعكسه * وقوله لذاته يدخل السبب الذى لم يلزم من وجوده الوجود لمقارنته انتفاء شرط كالعقل او البلوغ او وجود مانع لوجود المسبب كالحيض الذى يقارن دخول الوقت ونحوه فان السبب فى ذاته يقتضى وجود المسبب وانما انتفى المسبب لما عرض له من وجود المانع او نفي الشرط * ويدخل ايضا بهذا القيد السبب الذى لم يلزم من عدمه العدم لمقارنة عدمه وجود سبب ءاخر كوجود البول المقارن لعدم الغائط الذى هو احد اسباب وجوب[1] الطهارة

﴿ والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كتمام الحول لوجوب الزكاة ﴾ الشرْط فى اللغة هو العلامة ومنه اشراط الساعة اى علاماتها واما فى الاصطلاح فمعناه ما ذكر

---

(1) 149, 638, 641 انتفاء الطهارة 632 : وجوب نقض الطهارة

tion est de trois sortes : logique, expérimentale et dogmatique.

Exemple de condition logique : la vie par rapport à la perception. Sans la vie, il n'y a pas de perception ; mais de ce que la vie existe, il ne s'ensuit pas que la perception existe ou n'existe pas ; en effet, la vie peut coïncider avec l'absence complète de la perception résultant du sommeil, de l'évanouissement ou de la démence.

Exemple de condition expérimentale : l'introduction du sperme dans la matrice par rapport à la procréation. De l'absence du sperme dans la matrice résulte l'absence de procréation ; mais de ce que le sperme est introduit dans la matrice, il ne résulte pas qu'il y aura ou qu'il n'y aura pas procréation ; car, après que le sperme est parvenu dans la matrice, Dieu peut en former un enfant ou ne pas l'en former.

Exemples de condition dogmatique : la purification pour la validité de la prière, la révolution d'une année pour l'exigibilité de l'aumône à prélever sur les matières d'or et d'argent, ou sur les bestiaux. L'absence de purification, quand elle est possible, entraîne l'absence de validité de la prière ; mais de ce que la purification existe, il ne résulte pas que la validité de la prière existe ou n'existe pas, parce que la prière peut avoir été viciée, après la purification, par l'imperfection de l'un des éléments de la prière, ou autrement. De même, de ce qu'il n'y a pas une année révolue depuis l'acquisition des matières d'or ou d'argent et des bestiaux, il en résulte que l'aumône n'est pas exigible ; mais de ce que l'année est révolue, il ne s'ensuit pas que l'aumône soit exigible, parce que cette exigibilité est subordonnée : 1° à l'existence d'une cause, le droit complet de propriété sur la

وهو ينقسم الى شرط عقلي وشرط عادي وشـرط شرعـي * مثـال الشرط العقلي الحياة للادراك فانه يلزم من عدم الحياة عدم الادراك ولا يلزم من وجود الحياة وجود الادراك ولا عدمه لانه قد توجـد الحيـاة ويكون معها غيبة بنوم او اغماء او جنون حتى لا يدرك الحي مع هذه الآفات شيئـا اصلا * ومثال الشرط العادي النطفة في الرحم للولادة لانه يلزم من ذهب النطفة في الرحم ذهـب الولادة ولا يلزم من وجود النطفة في الرحم ولادة ولا عدمها لانه بعد ان توجـد فـي الرحم قد يكوّن الله تعالى منها الولادة وقـد لا يكـوّن * ومثـال الشرط الشرعي الطهارة لصحة الصلاة وتمام الحول لوجوب الزكـاة في العين والماشية مثلا فانه يلزم من ذهب الطهارة مع القـدرة على تحصيلها عدم صحة الصلاة ولا يلزم من حصول الطهـارة صحـة الصلاة ولا عدمها لامكان فسادها بعد حصول الطهارة باختلال ركن من اركانها ونحو ذلك وكذا يلزم من عدم تمام الحول عدم وجـوب الزكاة في العين والماشية ولا يلزم من حصول تمام الحـول وجـوب الزكاة فيهما لتوقفه على سبب وهو ملك النصاب ملكا كاملا و زيادة

quotité imposable; 2° en outre, en ce qui concerne les bestiaux, à la venue du collecteur, si l'usage est d'attendre son arrivée; 3° en ce qui concerne l'or et l'argent seulement, à l'absence d'un empêchement, l'existence d'une dette; 4° enfin, pour l'or et l'argent comme pour les bestiaux, à l'absence des empêchements résultant de l'état de servitude ou de mécréance du propriétaire.

Les mots « *de soi* » s'appliquent à la dernière phrase : *sans que son existence entraine l'existence ou l'absence de cette chose*[1]. En effet, c'est l'existence de la condition qui peut coïncider avec celle d'un empêchement, et alors il s'ensuit que la chose conditionnelle ne se réalise pas; mais ce n'est pas par l'effet de la condition, c'est par l'effet de l'empêchement. L'existence de la condition peut aussi coïncider avec l'existence de la cause et l'absence d'empêchement, et de son existence résulte alors l'existence de la chose conditionnelle; ainsi, lorsque la révolution d'une année entière coïncide avec l'existence de la cause, propriété complète de la quotité imposable, et l'absence de l'empêchement, une dette à la charge du propriétaire, il en résulte l'exigibilité de l'aumône; mais cette exigibilité est déterminée non par l'existence de la condition, qui est la révolution d'une année, mais par l'existence concomitante de la cause de l'exigibilité de l'aumône et par l'absence d'empêchement. Si la révolution d'une année coïncidait avec l'existence de l'empêchement — c'est-à-dire d'une dette, — il en résulterait que l'aumône ne serait pas obligatoire, mais ce serait par suite de l'existence de l'empêchement, c'est-à-dire de la dette, et non de la condition.

Quant à la première phrase « *ce qui entraine par son absence l'absence d'une chose* », elle s'applique à la

مجيء الساعى فى الماشية ان جرت العادة بمجيئه ونفي مانع الدين فى العين دون الماشية ونفي مانع الرق والكفر فيهما ❊ وقولنا لذاته راجع للجملة الاخيرة وهي قولنا ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لان وجود الشرط هو الذى قد(١) يتفق فيه ان يصحبه وجود مانع فيلزم منه(٢) عدم المشروط حينئذ لكن لا بالنظر الى ذات الشرط بل بالنظر الى ذات المانع وقد يصحب وجوده وجود السبب ونفي المانع فيلزم حينئذ من وجوده وجود المشروط كما لو صاحب تمام الحول وجود السبب وهو ملك النصاب ملكا كاملا ونفي المانع الذى هو الدين فيلزم حينئذ وجوب الزكاة لكن لم تجب بالنظر الى ذات الشرط الذى هو تمام الحول وانما وجبت بسبب ما قارنه من وجود سبب الزكاة ونفي مانعها ولو صاحب تمام الحول وجود المانع الذى هو الدين مثلا للزم(٣) معه عدم الزكاة لكن ليس بالنظر اليه لزم عدمها بل بالنظر الى المانع الذى هو الدين ❊ واما الجملة الاولى وهي قولنا ما يلزم من عدمه العدم فمعناها لازم للشرط على

---

(١) 642, 664 قد mot supprimé.

(٢) 149, 632, 638, 642, 664 منه mot supprimé.

(٣) 149, 632, 642, 664 لزم.

condition en toute circonstance ; si nous y avions introduit la même restriction que dans la seconde « *de soi* », on aurait pu penser que quelquefois l'absence de la condition n'entraine pas l'absence de la chose conditionnelle, par suite d'une autre circonstance, ce qui serait inexact.

Texte. — *On nomme empêchement ce qui, par son existence, entraine l'absence d'une chose, et dont l'absence n'entraine de soi ni l'existence, ni l'absence de cette chose. Tel est l'écoulement mensuel de la femme par rapport à l'obligation d'accomplir la prière.*

Commentaire. — L'empêchement est de deux sortes : 1° celui qui fait obstacle à une chose parce qu'il en exclut la cause ; 2° celui qui fait obstacle à la chose même.

Voici des exemples du premier cas : L'existence d'une dette fait obstacle à l'exigibilité de l'aumône sur l'or et l'argent, parce qu'elle détruit la cause de l'exigibilité, qui est l'existence d'un droit de propriété pleine sur la quotité imposable. Il en est de même de l'état de servitude. En effet, la dette et l'esclavage font obstacle, l'une et l'autre, à la pleine jouissance des biens, et ne permettent pas de considérer comme riche celui qui les possède ; or, c'est la richesse qui est la raison de l'exigibilité de l'aumône. « Exigez-la des riches, a dit le Prophète, et rendez-la aux pauvres. »

Un exemple du second cas, c'est la mécréance par rapport à la validité de la prière, parce qu'elle fait obstacle à la validité, non pas en en excluant la cause, qui réside dans l'arrivée du moment où elle doit être

كل حال فلو فيدناه بذات الشرط لاوهم انه قد لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط لمصاحبة عدمه امرا يقتضى ذلك وذلك باطل وبالله تعالى التوفيق

﴿ والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته كالحيض لوجوب الصلاة ﴾ المانع من الشيء على ضربين احدهما ان يمنع منه لمنافاته لسببه الثانى ان يمنع منه لمنافاته له فى نفسه * مثال الاول الدين فى زكاة العين فانه يمنع من وجوبها لمنافاته لسببها الذى هو الملك الكامل للنصاب ومثله الرق فان كل واحد من الدين والرق مانع من كمال التصرف فى المال فلم يثبت معهما الغناء بذلك المال الذى هو حكمة وجوب الزكاة فيه كما قال عليه الصلاة والسلام خذوها من اغنيائهم وردوها على فقرائهم * ومثال الثانى الكفر مثلا بالنسبة الى صحة الصلاة فانه مانع من صحتها لا لمنافاته لسببها من دخول

accomplie, mais en l'excluant elle-même, car un mécréant ne peut se rapprocher de Dieu par la prière.

Tel est le sens de la division adoptée par les théoriciens, quand ils distinguent l'empêchement de cause, et l'empêchement d'effet.

Comme pour la condition, les mots *de soi*, employés dans la définition de l'empêchement, s'appliquent à la dernière phrase : « *dont l'absence n'entraîne ni l'existence, ni l'absence de cette chose.* » En effet, c'est l'absence de l'empêchement qui peut coïncider avec l'existence de la cause et de la condition, et de sa non existence résulte alors l'existence de la chose ; mais ce n'est pas sa non existence même qui entraine l'existence de cette chose ; c'est l'existence simultanée de la cause et de la condition, coïncidant avec l'absence de l'empêchement. L'absence de l'empêchement peut coïncider aussi avec l'absence de la cause ou de la condition, ce qui entraine la non existence de la chose, par suite non de l'absence de l'empêchement, mais parce que cette absence coïncide avec celle de la cause ou de la condition.

Quant à la première phrase : *dont l'existence entraîne l'absence d'une chose*, elle s'applique à l'empêchement dans tous les cas.

Les théoriciens sont divisés sur la question suivante : — Lorsque l'existence de l'empêchement coïncide avec l'absence de la cause, par exemple quand l'écoulement mensuel de la femme se produit avant l'heure de la prière, doit-on, étant donné que les signes de l'existence d'une chose peuvent être multiples, attribuer l'absence de l'effet, c'est-à-dire l'absence de l'obligation de prier, à l'existence de cet empêchement, bien qu'elle résulte aussi de l'absence de la cause ? — Ou bien ne peut-on

وفتها بل لمناقاته لها فى نفسها اذ لا يمكن مع الكفر التقرب بها الى المولى تبارك وتعالى ٭ وهذا معنى قول الاصوليين المانع ينقسم الى مانع السبب والى مانع الحكم ٭ وقولنا ايضا فى حد المانع لذاته راجع الى الجملة الاخيرة وهي قولنا ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم (1) لان عدم المانع ايضا هو الذى قد (2) يتفق ان يصحبه وجود السبب والشرط فيلزم حينئذ من عدمه الوجود لكن ليس ذات عدمه هي التى اقتضت الوجود بل الذى اقتضاه اجتماع السبب مع الشرط عند عدم ذلك المانع وقد يصحب عدم المانع عدم السبب او عدم (3) الشرط فيلزم حينئذ العدم لكن ليس لذات عدم المانع بل لمصاحبته عدم السبب او عدم الشرط ٭ واما الجملة الاولى وهي قولنا ما يلزم من وجوده العدم فمعناها لازم للمانع على كل حال ٭ واختلف الاصوليون فيما اذا قارن وجود المانع عدم السبب كان يقارن الحيض مثلا عدم دخول الوقت هل يعلل عدم الحكم بوجود ذلك المانع وان انتفى ايضا لعدم السبب لان

---

(1) 149, 632, 638, 641, 642, 664 ولا عدم لذاته .

(2) 149, 638, 642, 664, قد mot supprimé.

(3) 664 وعدم .

attribuer l'absence de la chose à l'existence de l'empêchement, que lorsqu'il existe une cause de laquelle cette chose doit résulter ? Ce qui ressort, en effet, tout d'abord de l'idée d'empêchement, c'est que la raison d'être de l'effet existe, mais que cet effet ne se réalise pas par suite de l'existence de l'empêchement.

La dernière opinion a été adoptée par Fakhr Eddin Errazi ; la première a été préférée par Ibn El-Hadjeb et par plusieurs auteurs, et c'est celle qui découle également de notre définition de l'empêchement. Les mots *ce dont l'existence entraine l'absence d'une chose*, que nous avons employés, s'appliquent aussi bien au cas où la la cause existe qu'à celui où elle fait défaut ; dans les deux cas, nous faisons de la non existence une conséquence de l'empêchement, ce qui est précisément la première opinion indiquée ci-dessus.

Texte. — *Le jugement expérimental est l'affirmation, basée sur l'expérience, d'une relation entre deux choses, sous le rapport de l'existence ou de la non existence, sans que cette relation soit nécessaire, et sans que l'une des deux choses ait une action quelconque sur l'autre.*

Commentaire. — Le jugement expérimental est donc l'affirmation d'un lien entre l'existence ou la non existence d'une chose, et l'existence ou la non existence d'une autre chose.

Les mots *sous le rapport de l'existence ou de la non existence* s'appliquent aux deux choses et non à l'une des deux seulement, car, dans cette dernière hypothèse, la définition ne conviendrait pas à toutes les catégories du jugement expérimental énumérées plus loin. Les mots

الامارات ادلة يصح تعددها او لا يصح تعليل العدم به الا حيث يوجد السبب المقتضى للحكم اذ الذى يتبادر فى الذهن(١) من معنى المانع ان المقتضي للحكم موجود لكن انتفى الحكم لوجود المانع وهذا رأي الفخر والاول مختار(٢) ابن الحاجب وجماعة وهو الذى يؤخذ من حدنا المانع(٣) لان قولنا ما يلزم من وجوده العدم شامل لما اذا وجد المقتضى او فقد فقد جعلناه ملزوما للعدم فى كلا الحالين(٤) وهذا هو عين القول الاول وبالله تعالى التوفيق

* ﴿ واما الحكم العادي فهو اثبات الربط بين امر وامر وجودا او عدما بواسطة التكرر مع صحة التخلف وعدم تاثير احدهما فى الآخر البتة ﴾ يعنى ان الحكم العادي هو اثبات الربط بين وجود امر او عدمه وبين وجود امر ءاخر او عدمه * فقولنا وجودا او عدما راجع لكل واحد من الامرين لا لاحدهما فقط اذ لو كان كذلك لما دخل تحت هذا الكلام جميع الاقسام الاربعة الآتية * واحترز

---

(١) 149, 638, 641, 642, 664 فى الذهن mots supprimés.

(٢) 641, 642 اختيار .

(٣) 149, 642 للمانع .

(٤) 149 الحالتين .

affirmation basée sur l'expérience distinguent la relation affirmée par le jugement expérimental de la relation logique ou dogmatique. Il y a relation logique, par exemple, entre l'existence de l'intelligence dans un sujet et le fait que ce sujet est intelligent. Il y a relation dogmatique entre le déclinement du soleil et l'obligation d'accomplir la prière du *dhohr*. Aucune de ces deux relations ne peut être dite expérimentale, parce qu'elle n'est pas subordonnée à l'expérience.

Les mots « *avec cette réserve que la relation peut ne pas exister* » et les mots « *sans que l'une des deux choses ait une action quelconque sur l'autre* » n'ont pas été ajoutés pour définir le jugement expérimental, mais à titre d'explication, pour mieux préciser et pour combattre une erreur très commune en ce qui concerne les jugements de l'expérience; on va, en effet, jusqu'à s'imaginer que la relation constatée par le jugement expérimental n'est autre chose qu'une relation de dépendance indissoluble, comme la dépendance logique, ou la relation de cause à effet. Nous avons donc indiqué, par cette phrase, que la relation constatée dans le jugement expérimental n'est qu'une relation de concomitance et de signification conventionnelle et non une relation de dépendance logique, ni une relation de cause à effet.

Nous avons indiqué qu'il n'y a pas de relation ressemblant à une relation logique par les mots *sans que cette relation soit nécessaire*. En même temps, nous avons signalé l'erreur de ceux qui voient dans le lien qui unit les notions expérimentales un lien indissoluble de dépendance, erreur qui les conduit à nier la résurrection universelle, le retour des morts à la vie dans le tombeau, et le séjour éternel, dans le feu de l'enfer, avec

بقوله بواسطة التكرر من الربط بين امرين عقلا او شرعا كالربط العقلي بين قيام العلم بمحل و بين كون ذلك المحل عالما وكالربط الشرعي الذى بين زوال الشمس و وجوب صلاة الظهر مثلا فهذان الربطان لا يسمى واحد منهما عاديا لعدم توقفه (١) على تكرر * واما قولنا مع صحة التخلف وعدم تاثير احدهما فى الآخر البتة فلم نذكره لبيان حقيقة الحكم العادي بل للتنبيه على تحقيق علم ودفع جهالة ابتلي بها الاكثر فى الاحكام العادية حتى توهموا انه لا معنى للربط الذى حصل فى الحكم العادي الا ربط اللزوم الذى لا يمكن معه انفكاك كاللزوم العقلي او ربط التأثير من احدهما فى الآخر فنبهنا بهذه الجملة على ان الربط الذى حصل فى الحكم العادي انما هو ربط اقتران ودلالة جعلية لا ربط لزوم عقلي ولا ربط تاثير من احدهما فى الآخر * فاشرنا الى عدم الربط فيه بطريق اللزوم الذى يشبه اللزوم (٢) العقلي بقولنا مع صحة التخلف وفيه تنبيه على جهالة من فهم ان الربط فى العاديات بطريق اللزوم الذى لا يصح معه التخلف فانكر بسبب هذه الجهالة البعث واحياء الموتى (٣) فى القبر والخلود فى النار مع

---

(١) 149, 638, 641 توقفهما .

(٢) 642 الذى هو حقيقة اللزوم .

(٣) 149, 632, 641, 642, 664 الميت .

la persistance de la vie, parce que, disent-ils, tout cela est contraire aux constatations répétées de l'expérience, parce que la relation prouvée par l'expérience ne peut pas ne pas exister.

Et nous avons indiqué qu'il n'y a pas de relation de cause à effet par les mots *sans que l'une des deux choses ait une action quelconque sur l'autre.*

On pourrait dire aussi que l'introduction de cette double restriction dans la définition du jugement expérimental a pour but de le mieux faire connaître. Méconnaître l'attribut d'une chose et lui assigner le contraire de cet attribut, c'est forcément méconnaître la chose elle-même. C'est la doctrine adoptée par Abou Amran El-Fassi dans la controverse bien connue et qui est celle-ci : Si un homme méconnaît l'un des attributs de Dieu, et lui assigne un attribut contraire, incompatible avec sa nature, comme la matérialité, la position[15], etc., qui sont impossibles à l'égard de Dieu, peut-on ou ne peut-on pas dire de cet homme qu'il méconnaît Dieu lui-même ? La réponse la plus satisfaisante, c'est qu'il méconnaît Dieu lui-même, suivant la doctrine d'Abou Amran. D'où il résulterait que celui qui ignore le caractère du jugement expérimental, à savoir que ce jugement constate une relation de concomitance créée et que cette concomitance peut ne pas exister ; qui croit que cette relation est une relation de cause à effet, une relation de dépendance nécessaire ; celui-là peut être considéré comme ne connaissant pas le jugement expérimental, d'après l'opinion ci-dessus, à savoir que méconnaître l'attribut c'est méconnaître le sujet.

D'après cette doctrine, la suppression des deux phrases restrictives dont nous venons de parler nuirait à la définition du jugement expérimental.

استمرار الحياة لان ذلك كله عندهم على خلاف العادة المستمرة فى الشاهد والربط المتفرر(١) فيها لا يصح فيه التخلف عندهم ❊ واشرنا الى عدم الربط فيه بطريق التاثير بفولنا وعدم تاثير احدهما فى الآخر البتة وفد يفال ان ذكر هذين الفيدين فى تعريف الحكم العادي انما هو لافادة معرفته بناء على ان الجهل بصفة حفيفة واثبات ضدها لتلك الحفيفة موجب للجهل بها وهو مذهب الشيخ ابى عمران الفاسي رضي الله عنه فى المسئلة المشهورة بالخلاف وهي الجهل بصفة المولى تبارك وتعالى واثبات ضدها له مما لا يليق به جل وعلا كاثبات الجسمية له والجهة ونحو ذلك مما هو مستحيل عليه تبارك وتعالى هل يصدق على معتفد ذلك انه جاهل بالمولى تبارك وتعالى ام لا والاظهر انه جاهل به جل وعلا كما اختاره ابو عمران الفاسي(٢) رحمه الله تعالى فعلى هذا من جهل صفة الحكم العادي بانه ربط افتران جعلي يصح فيه التخلف واعتفد بجهله(٣) ان الربط فيه ربط تاثير او ربط لزوم لا يمكن فيه التخلف فانه يصدق عليه انه جاهل بالحكم العادي بناء على هذا الفول الاظهر ان الجهل بالصفة جهل بالموصوف فاسفاط هذين الفيدين اذن من تعريف الحكم العادي فد يخل بمعرفته وبالله تعالى التوفيق

---

(1) 149, 632, 638, 641, 642, 664 المفترن .

(٢) 149, 632, 641, 642, 664 الفاسي mot supprimé.

(٣) 149, 641, 642 بجهله .

TEXTE. — *Il y a quatre sortes de jugement expérimental :*

1° Celui qui lie l'existence d'une chose à l'existence d'une autre ; la satiété, par exemple, à l'absorption des aliments ;

2° Celui qui lie la non existence d'une chose à la non existence d'une autre ; par exemple l'absence de satiété à l'absence d'alimentation ;

3° Celui qui lie l'existence d'une chose à la non existence d'une autre ; par exemple la faim à l'absence d'alimentation ;

4° Celui qui lie la non existence d'une chose à l'existence d'une autre ; par exemple l'absence de la faim à l'alimentation.

COMMENTAIRE. — On sait déjà que la relation, affirmée par le jugement expérimental, entre deux choses, peut porter sur l'existence de chacune de ces deux choses et sa non existence ; d'où il suit que cette relation est de quatre sortes, ce nombre résultant de la multiplication des deux cas (existence et non existence de l'une des deux choses) par deux autres cas (existence et non existence de la seconde chose). Si l'une des deux choses est la *cause* expérimentale de l'autre, son existence et sa non existence sont liées à l'existence et à la non existence de celle-ci. Si l'une des deux choses est la *condition* expérimentale de l'autre, la non existence de la première se lie à la non existence de la seconde ; mais il n'y a pas corrélation entre l'existence de la première et l'existence ou la non existence de la seconde. Enfin, si l'une des deux choses est un *empêchement* expérimental à l'égard de l'existence de l'autre, l'existence de l'empêchement se

﴿ وافسامه اربعة ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الاكل وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل و ربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل ﴾ فد عرفت ان الربط بين امرين فى الحكم العادي يصح فى وجود كل واحد منهما وعدمه فلزم انفسام الربط الى اربعة افسام من ضرب اثنين وهما وجود احد الامرين وعدمه فى اثنين وهما وجود الامر الآخر وعدمه * فاذا كان احد الامرين سببا عاديا للآخر ارتبط وجوده بوجوده وعدمه بعدمه واذا كان احد الامرين شرطا عاديا للآخر ارتبط عدمه بعدمه ولا يرتبط وجوده بوجود الآخر ولا عدمه واذا كان احد الامرين مانعا عاديا من وجود الآخر

lie à la non existence de cette seconde chose ; mais la non existence de l'empêchement ne se lie ni à la non existence, ni à l'existence de cette chose.

Mais, dira-t-on, la conclusion de ce que vous venez de dire serait qu'il n'y a que trois sortes de jugement expérimental : 1° celui qui rattache l'existence d'une chose à l'existence d'une autre, en ce qui concerne la cause expérimentale ; 2° celui qui rattache la non existence d'une chose à la non existence d'une autre, également en ce qui concerne la cause et en ce qui concerne la condition ; 3° enfin, celui qui rattache la non existence d'une chose à l'existence d'une autre, en ce qui concerne l'empêchement expérimental. Reste celui qui rattache l'existence d'une chose à la non existence d'une autre ; et ce jugement ne rentre dans aucun des trois cas, les seuls que comporte le jugement expérimental. D'où tirez-vous donc la quatrième espèce ?

La réponse est celle-ci : La quatrième espèce, qui conclut à l'existence d'une chose par suite de la non existence d'une autre, résulte de la cause et de la condition expérimentales. On sait déjà, en effet, que l'absence de la cause a pour conséquence l'absence de l'effet, de même que l'absence de la condition a pour conséquence l'absence de la chose conditionnelle. Or, de ce que l'absence de la cause entraine l'absence de l'effet, il résulte forcément que l'absence de la cause entraine l'existence du contraire de l'effet ; l'existence de ce contraire se lie donc forcément à l'absence de la cause. Par le même raisonnement, on se rend compte que de l'absence de la condition résulte le contraire de la chose conditionnelle ; l'existence de ce contraire se lie, par suite, à l'absence de la condition.

ارتبط وجود المانع بعدم الآخر ولا يرتبط عدمه بعدم الآخر ولا وجوده *
فان قلت مقتضى ما ذكرتم ان تكون الاقسام ثلاثة ارتباط وجود
بوجود وذلك فى السبب العادي وارتباط عدم بعدم وذلك فى
السبب ايضا وفى الشرط وارتباط عدم بوجود وذلك فى المانع
العادي وبقي ارتباط وجود بعدم فانه لا مقتضى له من هذه الثلاثة
والربط العادي منحصر فيها فمن اين جاءكم هذا القسم الرابع *
قلت المقتضى لهذا القسم الرابع وهو ارتباط وجود بعدم السبب
والشرط العاديان وذلك انك قد عرفت ان عدم السبب يقتضى
عدم المسبب وعدم الشرط يقتضى عدم المشروط ومن لازم اقتضاء
عدم السبب لعدم المسبب اقتضاء عدمه لوجود نقيض المسبب
فلزم ارتباط وجود نقيض المسبب بعدم السبب وافهم مثل هذا
فى اقتضاء عدم الشرط لوجود نقيض المشروط فيكون وجود نقيض

On a un exemple de cause expérimentale, dans l'absorption d'un aliment suffisant, par rapport à la satiété ; un exemple de condition expérimentale dans l'absence de la faim canine, également par rapport à la satiété; un exemple d'empêchement expérimental de la satiété dans la faim canine. Les exemples donnés dans le texte se rapportent à la cause expérimentale, l'absorption des aliments, considérée au point de vue de son existence, ou de son contraire, ou de son contraditoire, par rapport à l'existence de l'effet, c'est-à-dire de la satiété, ou de son contraire, ou de son contradictoire [16].

TEXTE. — *Quant au jugement rationnel, c'est l'affirmation ou la négation d'une chose, sans intervention ni de l'expérience, ni d'une règle imposée.*

COMMENTAIRE. — Si cette dernière espèce de jugement est seule attribuée à la raison, bien que tous les jugements soient perçus uniquement par le moyen de la raison, c'est parce que la raison seule suffit pour le percevoir avec ou sans réflexion.

Exemple d'affirmation d'une chose : 1 est la moitié de 2. — Exemple de négation d'une chose : 3 n'est pas la moitié de 4.

المشروط مرتبطا بعدم الشرط * مثال السبب العادي اكل الطعام المفتات بالنسبة الى الشبع(١) ومثال الشرط العادي السلامة من الشهوة الكلبية(٢) بالنسبة الى الشبع ايضا ومثال المانع العادي له الشهوة الكلبية والامثلة التى ذكرنا(٣) فى الاصل راجعة للسبب العادي وهو اكل الطعام باعتبار وجوده او ضده (٤) او نفيضه بالنسبة الى وجود السبب وهو الشبع او ضده او نفيضه(٥) وبالله تعالى التوفيق

﴿ واما الحكم العفلي فهو اثبات امر او نفيه من غير توفف على تكرر ولا وضع واضع ﴾ انما اضيف هذا الحكم الى العفل وان كانت الاحكام كلها لا تدرك الا بالعفل لان مجرد العفل بدون فكرة او معها كاف فى ادراك هذا الحكم * ففولنا اثبات امر مثاله الواحد نصف الاثنين وفولنا او نفيه مثاله الثلاثة ليست نصف

---

(١) 638 ومثال الشرط العادي السلامة من الشهوة الكلبية بالنسبة الى الشبع passage supprimé.

(٢) 642 بالنسبة الى الشبع ايضا ومثال المانع العادي له الشهوة الكلبية passage supprimé.

(٣) 149, 632, 638, 641, 642, 664 . ذكرناها

(٤) 638, 641, 642, 664 او ضده mots supprimés.

(٥) 149, 638, 641, 642, 664 نفيضهما . Le manuscrit 149 contient, en outre, cette note qui justifierait l'emploi du duel : او ضده اي وجود الجوع ونفيضهما اي عدم الجوع وعدم الشبع .

Dans la définition qui précède, les mots *affirmation ou négation d'une chose* constituent le genre ; les mots *sans intervention ni de l'expérience, ni d'une règle imposée,* marquent la différence spécifique qui distingue le jugement rationnel du jugement expérimental comme celui-ci : la potion d'oxymel calme la bile. En effet, ce jugement ne peut résulter que de la répétition du même fait et de l'expérience, démontrant que la chose affirmée n'est pas fortuite. — On peut objecter que nous affirmons cette propriété de l'oxymel, par confiance à l'égard des médecins, sans en avoir fait l'expérience nous même. — Je réponds que nous affirmons cette propriété en nous fondant sur une expérience pour laquelle nous nous en rapportons aux médecins. Il n'est pas indispensable que l'expérience sur laquelle s'appuie le jugement expérimental émane de chacun de nous : il suffit qu'elle émane d'une personne digne de foi.

Les mots *ni d'une règle imposée* marquent une autre différence par laquelle le jugement rationnel se distingue du jugement dogmatique. — Mais, objectera-t-on, comment peut on dire du jugement canonique qu'il résulte d'une règle imposée et qu'il a été établi, alors que ce jugement est la déclaration de Dieu, et sa parole éternelle ? Ce qui est éternel n'est ni imposé, ni établi. — Je réponds : Ce que nous entendons ici par jugement dogmatique, c'est l'application effective de la parole éternelle de Dieu aux actes des personnes capables, après que ces personnes sont venues à l'existence et ont réuni les conditions de capacité nécessaires. Or, cette application n'est pas éternelle. Ce qui est éternel, c'est seulement la parole de Dieu et son application logique et éventuelle de toute éternité aux personnes capables.

الاربعة(١) * وهذا القيد وهو اثبات امر او نفيه هو جنس في الحد(٢) وقوله من غير توقف على تكرر فصل اخرج به الحكم العادي كقولنا شراب السكنجبين يسكن الصفراء فان هذا الحكم لم يثبت له الا بواسطة التكرر والتجربة حتى عرف(٣) انه ليس باتفاقي * فان قلت ها نحن نثبت هذا الحكم للسكنجبين تقليدا للاطباء وان لم يتكرر عندنا ولا جربناه قلت انما اثبتنا فيه هذا الحكم بواسطة التجربة التى صدقنا فيها الاطباء وليس من شرط التكرر والتجربة فى الحكم العادي ان يكونا من كل احد(٤) بل هو المستند لثبوت الحكم العادي وان حصل من بعض الموثوق(٥) بتجربته * قوله ولا وضع فصل ءاخر(٦) اخرج به الحكم الشرعي * فان قلت كيف يصح ان يقال فى الحكم الشرعي انه حصل بالوضع والجعل. وهو خطاب الله وكلامه القديم والقديم ليس بموضوع ولا مجعول قلت المراد بالحكم الشرعي هنا التعلق التنجيزي لخطاب الله تعالى القديم بافعال المكلفين بعد وجودهم وتوفر شرائط التكليف فيهم وهذا التعلق ليس بقديم والقديم انما هو كلام الله تعالى وتعلقه العقلي الصلاحي بالمكلفين فى الازل واطلاق الحكم الشرعي

---

(١) 632 . نصفا للاربعة
(٢) 149, 632, 638 للحد .
(٣) 664 عرفوا .
(٤) 149, 632, 638 واحد .
(٥) 149, 642 الموثق .
(٦) 144, 638, 641, 664 اخر mot supprimé.

L'emploi des mots *jugement dogmatique,* avec le sens d'application effective et adventice, est, du reste, connu chez les juristes et chez les théoriciens.

Texte. — *Le jugement rationnel ou logique est de trois sortes : la nécessité, l'impossibilité et la contingence.*

Commentaire. — Il y a forcément, dans cette phrase, un antécédent sous-entendu ; il faudrait dire : *l'affirmation* de la nécessité, *l'affirmation* de l'impossibilité, et *l'affirmation* de la contingence; ou bien : *l'objet* du jugement rationnel est de trois sortes, etc. Il est nécessaire de compléter ainsi la phrase, parce que la nécessité, l'impossibilité et la contingence ne sont pas elles-mêmes des jugements et ne forment pas, par conséquent, des subdivisions du jugement logique. Il est, en effet, de l'essence de la division que le nom du tout divisé convient à chacune des parties obtenues. Or, le nom de jugement ne convient pas à la nécessité, à l'impossibilité et à la contingence, dont on peut dire seulement qu'elles sont affirmées par le jugement. Le contexte indique, d'ailleurs, très clairement le mot sous-entendu.

Le jugement rationnel est limité à ces trois catégories, parce que ce qui est affirmé par la raison : ou bien admet indifféremment l'affirmation et la négation, ou bien n'admet que l'affirmation, ou bien n'admet que la négation; dans le premier cas, c'est le contingent (ou possible); dans le second, c'est le nécessaire, et, dans le troisième, l'impossible.

Texte. — *Le nécessaire est ce dont la raison n'admet pas la non existence, soit à priori, comme l'impénétra-*

على التعلق التنجيزي الحادث مشهور عند الفقهاء والاصوليين وبالله تعالى التوفيق

﴿ واقسامه ثلاثة الوجوب والاستحالة والجواز ﴾ لابد من حذف مضاف في هذا الكلام تقديره اثبات الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز ولك ان تحذف المضاف في لفظ اقسامه ويكون التقدير واقسام متعلقه وانما احتجنا الى هذا الحذف لان الحكم العقلي ليس نفس هذه الثلاثة المذكورة فلا تكون اقساما له لان من شرط نفس القسمة صدق اسم المقسوم على كل واحد من اقسامه ولا يصدق على الوجوب والاستحالة والجواز اسم الحكم وانما يصدق عليها انها محكوم بها وقرينة الحذف جلية * ووجه انحصار الحكم العقلي في هذه الثلاثة ان كل ما يحكم به العقل اما ان يقبل الثبوت والانتفاء جميعا (١) او يقبل الثبوت فقط او يقبل الانتفاء فقط فالاول هو الجائز والثاني هو الواجب والثالث هو المستحيل

﴿ فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه اما ضرورة كالتحيز

(١) معا 149 .

bilité des corps ; soit après réflexion, comme l'antériorité éternelle de Dieu.

Commentaire. — Le nécessaire logique est, d'après cette définition, ce dont la non existence n'est pas admissible, et ne se conçoit pas, soit à priori, et sans raisonnement, comme l'impénétrabilité des corps, c'est-à-dire l'occupation par ces corps d'une portion de l'espace égale à leur volume ; c'est là une notion dont la raison, à priori, ne peut admettre la négation ; un autre exemple de chose nécessaire à priori, c'est que 2 est plus grand que 1 ; — soit à posteriori, c'est-à-dire après réflexion, comme l'éternité de Dieu dans le passé ; la raison n'admet pas la négation de cet attribut, mais c'est seulement après avoir considéré les conséquences impossibles qui découleraient de cette négation, telles que le cercle vicieux, la régression à l'infini, la pluralité de Dieu, et l'attribution à chaque dieu d'une catégorie spéciale de choses possibles, sans intervention d'une cause déterminante. Un autre exemple de chose nécessaire à posteriori, c'est que 1 est le quart du dixième de de 10.

Le nécessaire que nous avons défini est le nécessaire d'essence. Quant au nécessaire accidentel, c'est-à-dire ce qui est nécessaire en vertu de la volonté de Dieu, comme le châtiment d'Abou Djehl, ce n'est, quand on le considère en lui-même, qu'une chose contingente, dont la raison admet indifféremment l'existence et la non existence ; toutefois, quand on considère ce qui a été annoncé par le plus sincère et le plus véridique des hommes (le Prophète), à savoir que la volonté de Dieu a été de punir Abou Djehl, ce châtiment est une chose

للجرم مثلا واما نظرا كوجوب القدم لمولانا جل وعلا ﴾ يعنى ان حقيقة الواجب العقلي هو ما لا يتصور فى العقل عدمه اي ما لا يدرك فى العقل عدمه اما ضرورة اي ابتداء بلا تأمل كالتحيز للجرم وهو اخذه قدر ذاته من الفراغ فان ثبوت هذا المعنى له لا يتصور فى العقل ضرورة نفيه ونظير هذا فى الوجوب (١) الضروري كون (٢) الاثنين اكثر من واحد واما نظرا اي بعد التامل كثبوت القدم لمولانا تبارك وتعالى فانه يتصور فى العقل نفيه عنه جل وعلا لكن بعد التأمل فيما يترتب على نفيه من المستحيلات كالدور والتسلسل وتعدد الاله وتخصيص كل واحد منهم بنوع من الممكنات بلا مخصص ونظير هذا فى الوجوب (٣) النظري كون الواحد ربع عشر الاربعين * وهذا الواجب المعرف هو الواجب الذاتي واما الواجب العرضي وهو ما يجب لتعلق ارادة الله تعالى به كتعذيب ابى جهل فانه بالنظر الى ذاته جائز يصح فى العقل وجوده وعدمه وبالنظر الى ما اخبر به الصادق المصدوق (٤) صلاة الله وسلامه عليه من ارادة الله تعالى لعذابه

---

(١) 149 فى الواجب .
(٢) 149, 641, 642 ككون .
(٣) 149, 641 الواجب النظرى .
(٤) 149, 638, 664 المصدق .

nécessaire dont la raison ne saurait admettre la non existence.

Il n'était, d'ailleurs, nullement indispensable de spécifier, dans la définition, qu'il s'agit du nécessaire d'essence, parce que, quand on parle du nécessaire sans distinguer, cela s'entend toujours du nécessaire d'essence ; on ne l'entend du nécessaire accidentel qu'avec un terme spécificatif.

Texte. — *L'impossible, c'est ce dont la raison n'admet pas l'existence, soit à priori, comme un corps qui n'est ni en mouvement ni en repos ; soit après réflexion, comme l'existence d'un associé de Dieu.*

Commentaire. — Il s'agit également ici de l'impossible essentiel. L'impossible accidentel est tout différent et appartient à l'ordre des choses contingentes : par exemple, l'impossibilité de la conversion d'Abou Lahab, résultant de ce que Dieu a voulu qu'elle ne pût pas se réaliser. Autre exemple d'impossibilité évidente ou à priori : 2 est le quart de 4, ou la moitié de 8, etc. ; autre exemple d'impossibilité à posteriori : 1 est la moitié du dixième de 10.

Texte. — *Le contingent est ce dont la raison admet l'existence et la non existence, soit à priori, comme le mouvement des corps ; soit après réflexion, comme le châtiment du juste et la récompense du pécheur.*

Commentaire. — Le mot *djaïz* (contingent) a plusieurs significations ; l'une est celle que nous venons d'indiquer, à savoir : ce dont l'existence et la non existence n'offrent rien d'impossible en soi. C'est ce que nous

هو واجب لا يتصور فى العقل عدمه * وانما لم يحتج الى تقييد الواجب بالذاتي لانه عند الاطلاق لا يحمل الا على الذاتي ولا يحمل على العرضي الا بالتقييد وبالله تعالى التوفيق

﴿ والمستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده اما ضرورة كتعرى الجرم عن الحركة والسكون واما نظرا كالشريك لمولانا جل وعز ﴾ هذا ايضا هو المستحيل الذاتي واما المستحيل العرضي فمنفصل عنه فهو من قبيل الجائز كاستحالة ايمان ابى جهل(١) لما عرض له من ارادة الله تعالى بعدمه * ونظير تعرى الجرم عن الحركة والسكون اي تجرده عنهما معا فى كونه مستحيلا ضرورة اي ابتداء بلا تأمل ككون الاثنين مثلا ربع الاربع او نصف الثمانية ونحو ذلك من المستحيلات الضرورية * ونظير الشريك فى كونه مستحيلا بالنظر اي بعد التأمل كون الواحد نصف عشر الاربعين مثلا

﴿ والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه اما ضرورة كالحركة لنا واما نظرا كتعذيب المطيع واثابة العاصى ﴾ الجائز لفظ مشترك يطلق و يراد به هذا الذى ذكرنا(٢) هنا وهو ما لا يترتب على تقدير

---

(1) 149, 632, 638, 641, 642, 664 ابى لهب .

(٢) 149 ذكرناه .

avons exprimé en disant : *ce dont la raison admet l'existence et la non existence*, c'est-à-dire toute chose pour laquelle cette double hypothèse d'existence ou de non existence n'offre pas d'impossibilité en soi.

Le contingent est de trois sortes : 1° celui dont on connait l'existence d'une manière certaine, comme la coloration en blanc d'un corps quelconque, le mouvement, etc., ou encore comme la résurrection, les récompenses et les peines de la vie future, etc.; 2° celui dont on connait d'une manière certaine la non existence, comme la conversion d'Abou Lahab et d'Abou Djahl, l'entrée du mécréant dans le Paradis, etc. ; 3° celui dont l'existence et la non existence sont également admissibles, comme l'acceptation de nos bonnes œuvres par Dieu, une mort pieuse, l'affranchissement des peines de la vie éternelle, etc.

En disant « ce dont l'existence et la non existence n'offrent rien d'impossible *en soi* », nous avons voulu dire « en tant que l'on considère ce contingent lui-même ». Nous englobons ainsi dans la définition les deux premières catégories : le contingent dont l'existence est certaine, et le contingent dont la non existence est certaine. Ces deux espèces de contingent, considérées en elles-mêmes, n'offrent rien d'impossible au point de vue de leur existence ou de leur non existence. Les récompenses et les peines de la vie future, par exemple, sous le rapport de leur existence ou de leur non existence, ne présentent pas d'impossibilité par elles-mêmes. Mais si nous envisageons ce que Dieu et les prophètes ont dit pour affirmer leur existence, l'hypothèse de leur non existence conduit à une impossibilité, qui est la fausseté et l'inexactitude de Dieu et des prophètes. Le

وجوده ولا على تقدير عدمه محال لذاته وهذا معنى قولنا ما يصح
فى العقل وجوده وعدمه اي لا يلزم من هذين التقديرين فيه
محال لذاته * ويدخل فيه ثلاثة اقسام * الاول الجائز المقطوع
بوجوده كاتصاف الجرم المطلق بخصوص البياض او خصوص الحركة
ونحوهما او كالبعث والثواب والعقاب ونحو ذلك * الثانى الجائز
المقطوع بعدمه كايمان ابى لهب وابى جهل ودخول الكافر الجنة
ونحو ذلك * الثالث المحتمل للوجود والعدم (1) كقبول الطاعة منا
وفوزنا بحسن الخاتمة وسلامتنا من عذاب الآخرة ونحو ذلك *
وانما زدنا التقييد بالذات فى قولنا لا يترتب على تقدير وجوده
ولا على تقدير عدمه محال لذاته اي بالنظر الى ذات ذلك الجائز
اي حقيقته ليدخل فيه القسمان الاولان وهما المقطوع بوجوده
والمقطوع بعدمه فان كل واحد منهما بالنظر الى ذاته لا يلزم
محال فى وجوده ولا عدمه فان الثواب والعقاب مثلا بالنظر الى
حقيقتهما لا يلزم فى وجودهما ولا عدمهما محال ولو نظرنا الى
ما تعلق بهما من اخبار الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام
بوجودهما لترتب حينئذ على عدمهما محال وهو الكذب والخلف

(1) 149, 642 الوجود والعدم .

même raisonnement s'applique à la résurrection et aux autres choses contingentes dont la réalisation a été affirmée par le Prophète. Il en est de même pour l'entrée du mécréant au Paradis; si l'on considère ce fait en lui-même, son existence et sa non existence ne présentent, l'une et l'autre, rien d'impossible; mais si on considère que Dieu et les prophètes ont déclaré que le mécréant n'entrera pas au Paradis, admettre la réalisation de ce fait conduirait à une impossibilité, l'inexactitude de Celui en qui la raison ne saurait admettre l'inexactitude.

Dans une autre acception, le mot *djaïz* (contingent) désigne le possible, dont l'existence et la non existence demeurent douteuses; avec cette signification, il s'applique seulement à la troisième catégorie ci-dessus.

Le mot *djaïz* sert encore à désigner soit ce que la loi permet de faire ou de ne pas faire; c'est alors un synonyme du mot *moubah*, permis; tels sont la vente, le mariage, etc.; — soit ce que la loi permet de faire, sans permettre de s'en abstenir; il a alors une extension plus grande que le *moubah*, et comprend (non seulement ce qui est permis, mais encore) ce qui est obligatoire ou recommandé.

En résumé, le contingent, qui est l'une des subdivisions du jugement rationnel, doit s'entendre dans le premier sens que nous avons indiqué, savoir : ce dont l'existence et la non existence ne présentent pas d'impossibilité en soi, et non dans le sens de douteux, ou d'autorisé par le dogme, ou de permis.

Le contingent, subdivision du jugement rationnel, est désigné quelquefois sous le nom de possible *(moumkin)*. Les deux termes de *possible* et de *contingent rationnel* sont donc synonymes dans le langage des théologiens.

فى خبر من يستحيل عليه ذلك ونحو ذلك البعث وغيره من الجائزات التى اخبر الصادق المصدوق بوقوعها * وكذا دخول الكافر الجنة ان نظرنا الى حقيقته فى نفسه لم يلزم من وجوده ولا عدمه محال ولو نظرنا الى ما عرض(1) له من اخبار الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بانه لا يكون له دخول الجنة ابدا لترتب حينئذ على تقدير وجوده محال وهو كذب من لا يجوز عليه الكذب عقلا * ويطلق الجائز ايضا ويراد به المحتمل المشكوك فى وجوده وعدمه فيكون على هذا خاصا بالقسم الثالث * ويطلق الجائز ايضا ويراد به ما اذن الشرع فى فعله وتركه فيكون مرادفا للمباح كالبيع والنكاح ونحوهما او ما اذن الشرع فى فعله وان لم ياذن فى تركه فيكون على هذا اعم من المباح لانه يصدق حينئذ على الواجب والمندوب * وبالجملة فالجائز الذى هو احد اقسام الحكم العقلي انما يريدون به المعنى الاول وهو ما لا يترتب على تقدير وجوده ولا على تقدير عدمه بالنظر الى ذاته محال وليس بمعنى المحتمل المشكوك فيه ولا بمعنى الماذون فيه شرعا ولا بمعنى المباح ويطلق ايضا على الجائز الذى هو احد اقسام الحكم العقلي الممكن فالممكن والجائز العقلي فى اصطلاح المتكلمين

---

(1) عارض 149. 638.

En termes de logique, c'est le possible spécial qui est synonyme du contingent rationnel ; le possible général est ce dont la réalisation n'est pas impossible, et comprend, par conséquent, le nécessaire et le contingent rationnels, n'excluant que l'impossible rationnel.

En donnant comme exemple du contingent à priori le mouvement des corps, nous avons entendu marquer que le contingent se divise également en deux espèces : 1° le contingent dont nous saisissons à priori, c'est-à-dire sans examen, l'existence et la non existence comme possibles : tel est le mouvement des corps ; nous constatons, en effet, de visu, que le mouvement peut exister ou ne pas exister en eux ; 2° le contingent que l'esprit ne saisit qu'après réflexion : tel est le châtiment infligé à celui qui a obéi à Dieu, sans jamais enfreindre sa loi. Tout d'abord, la raison repousse la possibilité de ce châtiment ; elle le considère même comme impossible, comme l'ont fait les Mòtazélites. Mais après avoir réfléchi que Dieu est unique, qu'Il est le seul auteur de toutes les choses possibles, qui, toutes, bonnes ou mauvaises, émanent directement de sa volonté ; que toutes les actions humaines sont égales par rapport à Lui ; qu'Il ne tire aucun profit de l'obéissance, et ne subit aucun préjudice de la désobéissance ; qu'Il n'est ni amoindri, ni atteint par la mécréance, ni par l'impiété, et que nul ne peut lui imposer une décision ; on comprend alors, d'une manière certaine, que s'Il a assigné à l'hérétique un châtiment terrible, et à l'homme pieux une éternelle félicité,

مترادفان والممكن الخاص عند اهل المنطق هو المرادف للجائز
العقلي واما الممكن العام عندهم فهو ما لا يمتنع وقوعه فيدخل
فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج منه الا المستحيل
العقلي * وقولنا في مثال الجائز الضروري كالحركة لنا معناه
ان الجائز ايضا(١) على قسمين جائز يدرك صحة وجوده وعدمه
ضرورة اي بلا تأمل كاتصافنا معشر الاجرام بخصوص الحركة فانا
بالمشاهدة نعلم صحة وجودها وعدمها للجرم وجائز لا يدرك الا
بالتأمل كتعذيب(٢) من اطاع الله تعالى ولم يعصه قط فان
هذا في الابتداء قد ينكر العقل جوازه(٣) بل يتوهمه مستحيلا
كما توهمته المعتزلة واما بعد النظر في وحدانيته تعالى وانفراده
بخلق جميع الممكنات(٤) وارادتها بلا واسطة خيرا كانت او شرا
وان الافعال كلها بالنسبة اليه تعالى سواء(٥) لا نفع له تبارك
وتعالى في طاعة ولا ضرر في معصية(٦) ولا نقص يلحقه جل وعلا
بكفر كافر او معصية عاص ولا حجر عليه ولا حكم لاحد عليه
فنعلم حينئذ على القطع ان ما رتب الله سبحانه وتعالى على
الكفر من العذاب الاليم وعلى الطاعة من النعيم المقيم بمحض

---

(١) 638 ينقسم على قسمين.
(٢) 641, 642 كتعذيب المطيع لله.
(٣) 638 وجوده.
(٤) 638, 641 الكائنات.
(٥) 664 سواء اذ لا نفع له.
(٦) 638, 641 في معصية manquent.

par pure bonté, Il pourrait faire le contraire, ou n'attribuer ni châtiment, ni récompense, sans qu'il y ait en cela, au regard de l'obéissance, de la mécréance, ou de l'impiété, considérées dans leur essence, ni contradiction[17], ni impossibilité.

II

Texte. — *Il y a trois doctrines sur le libre arbitre*[18] *: celle des Djabria (fatalistes), celle des Qadaria (partisans du libre arbitre), et celle des Sounnia (orthodoxes).*

D'après les Djabria, tous les actes sont dus uniquement à la puissance éternelle (Dieu), sans intervention d'une puissance adventice (l'homme). Pour les Qadaria, les actes volontaires sont produits uniquement par la puissance adventice, directement ou indirectement[19]. *Enfin, pour les Sounnia, tous les actes sont produits uniquement par la puissance éternelle, mais les actes volontaires coïncident avec une puissance adventice qui n'exerce aucune influence immédiate ou médiate.*

Commentaire. — Par le mot actes, il faut entendre ici les actes des animaux, qu'ils soient ou ne soient pas doués de raison.

Ces actes, d'après les Djabria, sont tous forcés, comme le tremblement, et l'animal ne possède aucun pouvoir sur eux.

Les Qadaria affirment que ceux de ces actes qui sont volontaires, c'est-à-dire ceux dans lesquels l'animal ne sent pas de contrainte, sont produits par l'animal, au moyen de la puissance que Dieu a créée en lui, et qui

وڢضله (1) لو عكس ذلك تعالى او لم يرتب جل وعلا عليهما شيأ اصلا لم يلزم على ذلك بالنظر الى حفيفة الطاعة والكڢر والمعصية نفص ولا محال ايضا وبالله تعالى التوڢيف

﴿ المذاهب ڢى الاڢعال ثلاثة مذهب الجبرية ومذهب الفدرية ومذهب اهل السنة * ڢمذهب الجبرية وجود الاڢعال كلها بالفدرة الازلية ڢفط من غير مفارنة لفدرة حادثة * ومذهب الفدرية وجود الاڢعال الاختيارية بالفدرة الحادثة ڢفط مباشرة او تولدا * ومذهب اهل السنة وجود الاڢعال كلها بالفدرة الازلية ڢفط مع مفارنة الاڢعال الاختيارية لفدرة حادثة لا تاثير لها لا مباشرة ولا تولدا ﴾ يعنى بالاڢعال اڢعال الحيوانات كلها عافلة وغير عافلة * ڢجعل الجبرية جميعها اضطرارا كحركة الارتعاش ليس للحيوان فوة تتعلف بها * وجعل الفدرية الاختيارية منها وهو ما لا يحس ڢيه الالجاء الى الڢعل مخترعا للحيوان بالفوة التى خلف (2) الله تعالى له على سبيل الاستفلال

---

(1) 641, 664 بمحض ڢضله manquent.

(2) 149 خلفها.

s'exerce d'une manière indépendante, sans que Dieu intervienne, d'après eux, dans la production de ces actes. Dieu ne créerait que ce que l'animal est incapable de produire lui-même, comme les couleurs, les saveurs, les odeurs, le tremblement, etc. Les Qadaria ajoutent que les actes volontaires que produisent les animaux sont de deux sortes : 1° ceux qui sont produits au siège même de la force qui les produit, tels que les mouvements de l'animal, son repos, son action de se lever, de s'asseoir, de marcher, de courir ; tous ces actes sont produits par l'animal d'une façon directe ; 2° ceux qui se produisent hors du siège de la force qui les produit, comme le mouvement de la pierre, de la flèche qui est lancée, les coups de sabre, de lance, l'homicide, les blessures, etc. ; ceux-ci sont produits d'une façon médiate, c'est-à-dire par l'intermédiaire des mouvements produits dans le sujet lui même, et l'effet médiat, chez les Qadaria, varie suivant le degré de force et de faiblesse des nerfs et des membres. C'est pourquoi ils définissent l'*effet médiat*, l'existence d'une chose adventice, née d'un effet produit par la puissance adventice. Ainsi, le mouvement de la pierre qu'on lance est un effet médiat, parce qu'il naît d'un acte produit par la puissance adventice, c'est-à-dire du mouvement de la main, par exemple, ou de l'appui pris sur la main.

La doctrine des Sounnites s'écarte également des deux fausses doctrines des Djabria et des Qadaria, et concilie la mystique et le dogme, sans tomber dans l'hétérodoxie de ces deux doctrines.

Elle s'éloigne de la doctrine des Djabria en ce qu'elle divise les actions humaines en deux catégories, volontaires et involontaires, et qu'elle déclare que les pre-

وليس للمولى تبارك وتعالى فيها اختراع عندهم وانما الذى يوجده سبحانه فيهم ما لا يتيسر منها عليهم كالالوان والطعوم والروائح وحركة الارتعاش ونحو ذلك * ثم قالوا ان الحيوان فى اختراعه لافعاله الاختيارية على ضربين ما وجد منها فى محل قوته كحركاته وسكناته وقيامه وقعوده ومشيه وجريه فهو مخترع له مباشرة وما وجد منها خارجا عن محل قوته كتحريك الحجر والسهم والضرب بالسيف والرمح والقتل والجرح ونحو ذلك فهو يخترعه تولدا اى بواسطة اختراعه لحركاته(1) فى محل قوته * ويختلف الاثر المتولد عندهم باختلاف قوة العصب والاعضاء وضعفها * ولهذا كانت حقيقة التولد عندهم وجود حادث عن مقدور بالقدرة الحادثة فحركة الحجر مثلا متولدة عندهم لانها حادث نشا عن شيء مقدور بالقدرة الحادثة وهو حركة اليد والاعتماد بها مثلا

ومذهب اهل السنة والحق مجانب لكلا المذهبين الفاسدين وقد جمع بفضل الله تبارك وتعالى بين الحقيقة والشريعة وسلم بتوفيق الله تبارك وتعالى من بدعة الفريقين * لانهم جانبوا الجبرية بتقسيمهم الافعال الى قسمين اختيارية واضطرارية وان

(1) 632, 638, 642 حركات.

mières sont au pouvoir des hommes, en ce sens qu'ils ont un pouvoir adventice qui accompagne ces actions volontaires, et se lie à elles, sans les produire ; ce sont ces actions que toute personne capable peut accomplir d'habitude, et auxquelles s'applique l'obligation suivant les indications du dogme. Dieu a dit : « Dieu n'impose à chacun que ce qui est dans la mesure de ses forces » (*Coran*, II, 286), c'est-à-dire « Dieu n'impose à l'homme que ce qui est dans ses moyens, en apparence, car, en réalité, aucune action n'est en son pouvoir. »

Elle s'écarte de la doctrine des Qadaria en ce qu'elle ne reconnaît à cette puissance adventice, que Dieu crée dans les animaux, absolument aucun effet. Pour les Sounnites, l'animal, et sa puissance adventice, et l'effet de cette puissance, tout cela est créé par Dieu, sans aucun intermédiaire, ni associé, ainsi que cela résulte de la preuve de l'unité de Dieu, de l'universalité nécessaire de sa puissance et de sa volonté à l'égard de toutes les choses possibles, du texte du Coran, de la Sounna et de l'accord des premiers musulmans avant l'apparition des doctrines hérétiques.

En résumé, dans la doctrine des Sounnites, l'homme sain, fort et puissant, est un être contraint dans le moule d'un être libre.

Il est contraint en ce sens qu'il n'a absolument aucune influence sur un effet quel qu'il soit ; il n'est que le vase, le récipient des contingences et des accidents que Dieu crée en lui dans la mesure et de la manière qu'il lui plaît, sans obstacle, sans aide, ni mandataire, ni ministre.

Il est libre à un autre point de vue. Dieu a l'habitude de ne pas laisser durer en lui la continuité de l'acte,

الاولى مقدورة للعباد بمعنى ان لهم قـدرة حادثـة تقارن تلـك الافعال الاختيارية تتعلق بها من غير تاثير وهـذه الافعـال هي التى فى وسع المكلف عادة وفيها وقع التكليف على حسـب ما دل عليه الشرع قال تعالى لا يكلف الله نفسا الاوسعها اي الا ما تسعه طاقتها بحسب الظاهر والعادة واما بحسـب ما فى نفس الامـر فليس فى وسعها فعل من الافعال * وجانبـوا ايضـا القدريـة لانهم لم يجعلوا لتلك القدرة الحادثة التى يخلـق الله تعالى فـى الحيوانات تاثيرا البتة فى اثر ما عموما بل الحيوان عندهم وقوتـه الحادثة ومقدور تلك القوة جميع ذلك مخلوق لمولانا تبارك وتعالى بلا واسطة ولا شريک اصلا حسبما دل عليه برهان الوحدانية و وجوب عموم قدرته جل وعلا وارادته لجميع الممكنات ودل عليه الكتـاب والسنة واجماع السلف الصالح قبل ظهور البـدع * وحـاصـل(1) العبد الصحيح القـوي القادر عند اهل الحق انه مجبور فى قالب مختار * مجبور من حيث انه لا اثر له البتة فى اثر مـا عمومـا وانما هو وعاء وظرف للحوادث والاعراض يخلـق المولى تبارك وتعالى فيه ما شاء منها وكيف شاء لاحجر عليه تعالى ولا معين ولا وكيل ولا و زير * ومختار من حيث ان عادة مولانا جـل وعز لما جـرت

---

(1) 149 الحاصل ان العبد .

notamment quand Il inspire la répugnance de cet acte. Il lui fait accomplir cet acte à certains moments, suivant les besoins, principalement quand Il lui inspire la volonté et la résolution de l'accomplir. Du fait de cette habitude admirable, qui montre l'étendue de la puissance de Celui qu'aucune chose ne distrait d'une autre ; qui prouve l'action de Sa volonté sur toute chose possible, et l'application de Son intelligence à toute chose intelligible, l'homme devient libre et capable, en apparence, d'agir ou de s'abstenir ; il ne se sent pas contraint à faire ce qui lui plaît, ni à s'abstenir de ce qui lui répugne. Gloire à Dieu, le Généreux, le Puissant, le Bienveillant, qui daigne atténuer quelquefois Sa force, au point qu'elle échappe à beaucoup d'esprits intelligents et, à plus forte raison, aux esprits bornés ; ceux-ci, dans leur ignorance, ne s'apercevant pas que Dieu daigne revêtir Sa force du manteau de la douceur et supprimer toute souffrance dans son application, s'imaginent échapper, dans quelques-unes de leurs actions, à l'autorité de Sa direction, à Sa puissance infinie et à Sa volonté.

L'opinion des Achàrites, que nous nous sommes borné à relater et d'après laquelle la puissance que possède l'animal n'a aucune influence immédiate ou médiate sur ses actes, est l'opinion la plus connue et la plus accréditée chez eux ; la raison et le dogme repoussent toute doctrine contraire. Mais quelques auteurs, qui aiment à reproduire indistinctement toutes les théories, bonnes et mauvaises, mentionnent ici d'autres systèmes qu'ils attribuent aussi aux Achàrites.

Au nombre de ces systèmes est celui que l'on attribue au cadi Abou Bekr El-Baqillani, et d'après lequel la

معه بعدم دوام موالاة الفعل عليه لا سيما حال خلفه جل وعلا فيه كراهة للفعل وانما يمده تبارك وتعالى بالفعل فى بعض الاوقات وعلى حسب الحاجات وخصوصا حال خلقه تعالى له عزما وتصميما على الفعل صار العبد بهذه العادة العجيبة الدالة على سعة قدرة من لا يشغله شان عن شان وتنفيذ ارادته فى كل ممكن و وسع علمه كل معلوم مختارا متمكنا من الفعل والترك بحسب الظاهر لا يحس الجاء الى ما يحب فعله ولا اكراها على ما يكره وجوده * فسبحان المولى الملك القهار اللطيف الذى لطف بعض قهره حتى عزب عن ادراك كثير من العقول فضلا عن الاوهام فاعتقدت بجهلها بباطن الامر وكفرانها نعمة كسوة المولى جل وعلا لقهره ثياب يسره وطرد آلام جبره انها قد خرجت فى بعض تصرفاتها عن قبضة تدبيره وعموم قدرته وارادته

تنبيه * ما اقتصرنا عليه فى النقل عن اهل السنة من ان القدرة التى للحيوان لا تاثير لها فى الافعال لا مباشرة ولا تولدا هو المعروف المشهور عنهم(1) ولا يصح عقلا ولا شرعا خلافه و بعض من اولع بنقل الغث والسمين من الاقوال ينقل هنا اقوالا أخر ينسبها لاهل السنة ايضا * فمنها ما نقل عن القاضى ابى بكر الباقلانى رضي الله عنه ان القدرة الحادثة تؤثر

(1) 149, 632, 638, 641, 642 عندهم.

puissance adventice agirait sur *le caractère le plus spécial* de l'action, c'est-à-dire sur ce qui en fait, par exemple, une prière, une usurpation violente, un adultère, etc., mais non sur l'existence de l'acte lui-même. Tels sont les exemples que donne Taftazani sur le *caractère le plus spécial* de l'action, dans le commentaire de son ouvrage *El Maqacid Eddinia*. Une explication semblable a été donnée, dit-on, par Abou Ishaq El-Isfaraïni; mais ce dernier, n'admettant pas les modes, désigne le caractère spécial de l'action par les mots face et aspect; il dit donc que la puissance adventice que possède l'animal influe sur une face et sur un aspect de ses actes.

Un autre système, attribué à Imam El-Harameïn, qui l'aurait enseigné pendant la dernière période de sa vie, veut que la puissance adventice influe sur l'existence de l'acte d'après la volonté de Dieu.

Il est manifeste que ces systèmes sont faux et choquent la raison et le dogme; nous les avons réfutés, avec tous les développements désirables, dans nos commentaires de notre grand et de notre moyen traité de théologie. Il faut, au contraire, repousser la signification apparente des citations empruntées à ces auteurs, car on trouve, dans leurs ouvrages de théologie, l'affirmation de l'universalité de la puissance et de la volonté de Dieu à l'égard de toutes les choses possibles. Ces docteurs mentionnent l'accord, sur ce point, des Musulmans de la première époque. Et, même, le cadi Abou Bekr El-Baqillani déclare, en divers endroits de ses ouvrages, que, de l'accord unanime des Musulmans, on doit considérer comme mécréant quiconque attribue la production

فى اخص وصف الفعل ككونه صلاة او غصبا او زنا او نحو ذلك
لا فى وجود اصل الفعل هكذا مثل التفتزاني الاخص فى شرح
المقاصد الدينية له * ونقل عن الاستاذ ابى اسحاق مثله الا انه
لما كان يقول بنفي الاحوال عبر عن اخص وصف الفعل بالوجه
والاعتبار فقال القدرة الحادثة تؤثر فى وجه واعتبار * ومنها
ما نقل عن امام الحرمين فى آخر امره ان القدرة الحادثة تؤثر فى
وجود الفعل على وفق مشيئة المولى تبارك وتعالى * ولا يخفى
فساد هذه الاقوال ومصادمتها للعقل والشرع وقد اشبعنا
الكلام فى ردها فى شرحنا على عقيدتنا الكبرى وشرحنا على
عقيدتنا الوسطى * والواجب تنزيه هؤلاء الائمة عن اعتقاد ظاهر
ما نقل عنهم لان الموجود فى كتبهم الكلامية انما هو ضد هذا
المنقول عنهم وهو تعميم قدرة الله تعالى وارادته بجميع الممكنات
ونقلوا اجماع السلف الصالح على ذلك وقد نقل القاضى رحمه الله
تعالى الاجماع فى مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغيره

des choses à un autre que Dieu. Il déclare également qu'il y a accord pour considérer comme mécréant celui qui nie l'universalité des attributs de Dieu.

Si les déclarations qu'on leur attribue en sens contraire sont authentiques, on doit penser qu'ils les ont prononcées dans leurs discussions contre les novateurs, pour les acculer, en partant de leurs principes erronés, à des conclusions fausses qu'ils n'admettaient point; pour leur démontrer ainsi que, dans leurs théories, ils ne s'appuient pas sur une base solide, mais sur une base sans consistance; de sorte que, toutes les fois qu'ils élèvent un système sur cette base, il est renversé par le vent de la discussion; ils sont alors forcés d'élever sur la même base un autre édifice défectueux et fragile, et ils conviennent de son défaut de solidité, mais ils sont obligés de le bâtir, parce que leur base défectueuse le leur impose. Tout cela est manifeste.

Texte. — *Le mot « acquisition » (kesb) exprime la relation non efficiente de la puissance adventice avec la chose produite dans le sujet lui-même* [20].

Commentaire. — Le dogme et la raison démontrent que Dieu est nécessairement l'auteur unique de toutes les choses existantes et qu'il les crée sans aucun intermédiaire. D'autre part, il est dit dans la loi que l'homme acquiert (ou *s'approprie*) les bonnes et les mauvaises actions, et que la loi ne lui impose une obligation, ne lui assigne une récompense ou un châtiment, que pour ce qui est de son appropriation ou qui en dérive. Il était donc nécessaire d'expliquer en quoi consiste cette acquisition (ou cette *appropriation*), qui est la base de la res-

الله ونقل ايضا اجماع الائمة على كفر من لم يقل بعموم صفات البارى تبارك وتعالى * ويجب تاويل ما صدر عنهم ان صح النقل به انه انما قالوه على سبيل الجدل فى مناظرة الخصوم المبتدعة والزامهم على مقتضى اصولهم الفاسدة اقوالا فاسدة لم يقولوا بها ليظهروا لهم انهم لم يبنوا فيما يقولون على اساس صحيح وانما يبنون اقوالهم على اساس فاسد فمهما بنوا عليه قولا رمته رياح الجدل والزمتهم ان يجددوا على ذلك الاساس الفاسد بناء آخر فاسدا لاثبات له ويوافقون على عدم استقراره لكن الزموا ان يبنوه لاقتضاء اساسهم الفاسد اياه وهذا ظاهر وبالله تعالى التوفيق

﴿ واما الكسب فهو عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور فى محلها من غير تاثير ﴾ اعلم انه لما ثبت بالنقل والعقل وجوب انفراد المولى تبارك وتعالى باختراع جميع الكائنات عموما بلا واسطة واطلق فى الشرع ان العبد مكتسب للحسنات والسيئات وان الشرع انما يكلفه ويثيبه ويعاقبه بما فى كسبه او نشأ عن كسبه وان لم يكن كسبا له احتيج من اجل هذا كله الى بيان معنى الكسب الذى هو محل التكليف الشرعي وهو الذى جعل

ponsabilité légale, et dont le législateur a fait, pour toute personne capable, la marque de la récompense ou du châtiment, du mérite et du démérite, suivant le dogme. En effet, quelques auteurs, méconnaissant la véritable signification de l'unité divine, entendent, par ce mot d'appropriation, que la puissance adventice est une cause efficiente des actions humaines.

En résumé, les personnes non versées dans la théologie ont beaucoup discuté sur ce qu'il faut entendre par l'*acquisition*, et en ont donné des définitions diverses et ambiguës, dues à l'ignorance et à une intelligence imparfaite de ce qui concerne l'unité de Dieu et les tendances de la loi religieuse. L'explication à laquelle il convient de s'en tenir, la seule admissible, puisqu'elle est basée sur les principes de la raison, sur la Sounna et sur l'accord des premiers Musulmans, est celle que nous en avons donnée, savoir que l'*acquisition* désigne la relation, d'ailleurs non efficiente, de la puissance adventice avec la chose produite dans le sujet lui-même. Nous disons la *puissance adventice* pour exclure la relation de la puissance éternelle, qui n'est pas une *appropriation*, mais la production de l'effet. Nous disons *la chose produite dans le sujet lui même, c'est-à-dire dans le siège même de la puissance adventice*, pour laisser en dehors de la définition l'acte produit hors du sujet, comme le lancement d'une pierre, le coup donné avec le sabre ou la lance, l'homicide, les blessures, etc. Ce sont là des actes adventices, qui ne sont pas de l'*appropriation* de l'homme, parce qu'ils se produisent en dehors du siège de sa puissance. Toutefois, comme ces actes sont créés, d'ordinaire, au moment de l'*appropriation* de l'homme, ils donnent lieu à une responsabilité, à une récompense

للمكلف امارة على الثواب والعقاب والمدح والذم الشرعيين * وان بعض من لا علم عنده بحقيقة توحيد الله تبارك وتعالى يفسر معنى الكسب بكون القدرة الحادثة لها تاثيرما فى الافعال * وبالجملة فلغير العارفين فى تفسير الكسب خبط كثير وعبارات مختلفة موهمة نشأت عن جهل وعدم تحقيق لباب الوحدانية ومقاصد الشرع * والذى يعول عليه فى تفسيره ولا يصح غيره اذ هو الجارى على القواعد العقلية وعلى السنة واجماع السلف الصالح ما فسرناه به وهو انه عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور فى محلها من غير تاثير * فاحترزنا بقولنا الحادثة من تعلق القدرة القديمة فلا يقال فيها كسب بل هو اختراع * واحترزنا بقولنا المقدور فى محلها اى فى محل القدرة من الفعل الذى خرج عن محل القدرة كالرمي بالحجر والضرب بالسيف والرمح والقتل والجرح ونحو ذلك فهذه افعال حادثة غير مكتسبة للعبد لانها خارجة عن محل قدرته الا انها لما كانت مخلوقة عند كسبه عادة جرى فيها التكليف

ou un châtiment. Enfin, nous disons *relation non efficiente* pour écarter l'opinion des Qadaria, les Mages de l'islamisme, d'après laquelle la relation de la puissance adventice aux actions humaines est une relation de cause à effet, non une relation de concomitance et de qualification.

III

Texte. — *L'hérésie*[21] *est de six espèces :*

1° L'hérésie de l'indépendance, qui admet l'existence de deux dieux indépendants, comme la doctrine des Mages (manichéisme) ;

2° L'hérésie de la division, d'après laquelle Dieu est composé de plusieurs dieux ; telle est la doctrine des Chrétiens ;

3° L'hérésie de la médiation, qui consiste à adorer d'autres objets que Dieu, dans le but de se rapprocher de Dieu ; telle fut la doctrine des premiers païens ;

4° L'hérésie de l'imitation, qui consiste à adorer d'autres objets que Dieu, sur l'exemple d'autrui, comme le firent les païens de l'époque postérieure ;

5° L'hérésie des causes, qui attribue une force efficiente aux causes expérimentales ; telle est la doctrine des philosophes, des naturalistes et autres partisans du même système ;

6° L'hérésie de l'intérêt, qui consiste à agir en vue d'autre chose que Dieu.

Commentaire. — Ce qui a conduit les Mages (les Manichéens) à l'hérésie qu'ils professent, c'est que la production du bien et celle du mal leur paraissent devoir être attribuées à deux mobiles différents ; or, si les deux

والثواب والعقاب * واحترزنا بقولنا من غير تاثير مما تعتقده القدريه مجوس هذه الامة من ان تعلق القدرة الحادثة بالافعال انما هو تعلق اختراع وتاثير لا تعلق اقتران ودلالة على الافعال وبالله تعالى التوفيق

﴿ وانواع الشرك ستة شرك الاستقلال وهو اثبات الاهين مستقلين كشرك المجوس وشرك تبعيض وهو تركيب الاله من الهة كشرك النصارى وشرك تقريب وهو عبادة غير الله تعالى ليقرب الى الله زلفى كشرك متقدمى الجاهلية وشرك تقليد وهو عبادة غير الله تعالى تبعا للغير كشرك متاخرى الجاهلية وشرك الاسباب وهو اسناد التاثير للاسباب العادية كشرك الفلاسفة والطبائعيين ومن تبعهم على ذلك وشرك الاغراض وهو العمل لغير الله تعالى ﴾ اما المجوس فالحامل لهم على الشرك الذى انتحلوه اعتقادهم ان فعل الخير يجب ان يكون له باعث يباين الباعث على فعل الشر واذا تباينا لم يمكن ان يجتمعا فى ذات

mobiles sont différents, ils ne peuvent coexister dans la même essence ; il faut donc nécessairement qu'il y ait pluralité dans l'essence de Dieu, ce qui conduit à admettre l'existence de deux dieux indépendants : l'un qui préside au bien, et qu'ils nomment *Hormouz* ; l'autre qui préside au mal, et qu'ils nomment *Izdan*. Ils ajoutent que l'auteur du bien est qualifié de bienfaisant, l'auteur du mal de malfaisant ; ce sont là deux qualités qui s'excluent et ne peuvent se trouver réunies en un même sujet ; il faut donc qu'il y ait deux sujets.

Ce faux raisonnement des Manichéens les obligerait à admettre l'existence d'un troisième dieu, qui accomplirait, parmi les choses possibles, celles qui ne sont ni un bien, ni un mal. S'ils n'admettent pas cette troisième catégorie dans les choses possibles, et qu'ils les réduisent aux deux seules categories du bien et du mal, ce ne sont que des imposteurs niant une chose dont l'existence est incontestable.

Leur raisonnement les forcerait de même à conclure, en ce qui concerne le monde visible, que l'être créé qui fait le bien ne peut pas faire le mal, et que celui qui fait le mal ne pourrait pas faire le bien. Or, ce que nous voyons démontre la fausseté de cette conclusion.

Une autre conséquence de leur doctrine serait que les deux divinités auraient eu un commencement et auraient eu besoin d'une troisième qui assignât à chacune d'elles sa spécialité, mobile du bien, ou mobile du mal.

Enfin, on aboutirait à un empêchement mutuel entre les deux divinités supposées, lorsque l'une d'elles voudrait produire le bien là où la seconde voudrait produire le mal et au même moment.

Quand on sait, comme une chose nécessaire, que Dieu

واحدة فوجب التعدد فى ذات الا له فلزم اثبات الاهين مستقلين احدهما يستقل بفعل الخير ويسمى عندهم هرمز والآخر يستقل بفعل الشر ويسمى ازدان * وايضا ففاعل الخير يسمى خيرا وفاعل الشر يسمى شريرا والوصفان متباينان لا يمكن اجتماعهما فى موصوف واحد فوجب ان يكون موصوفهما اثنين * ويلزمهم على مقتضى هذا النظر الفاسد الذى نظروه اثبات اله ثالث ليفعل من الممكنات ما ليس بخير ولاشر وان نفوا هذا القسم من الممكنات وحصروها فى قسمين وهما الخير والشر فهم مباهتون وجاحدون لما قطع بوجوده * وايضا فيلزمهم فى الشاهد ان الفاعل من المخلوقات للخير لا يمكن ان يكون فاعلا للشر وفاعل الشر لا يمكن ان يكون فاعلا للخير والمشاهدة تقتضى بطلان ذلك * وايضا يلزمهم على قولهم حدوث الالهين وافتقارهما الى ثالث يخصص (1) كل واحد منهما بما اختص به من باعث الخير او باعث الشر * وايضا يلزم بين الالاهين المفروضين التمانع عند ارادة احدهما اختراع الخير فى محل وارادة الآخر اختراع الشر فيه فى زمن واحد * ومن عرف

---

(1) 149 ليخصص .

n'est guidé par aucun intérêt et n'obéit à aucun mobile, que son essence divine ne subit, du fait des actions humaines, ni perfectionnement, ni amoindrissement, on voit clairement la fausseté de cette doctrine des Manichéens.

Quant aux Chrétiens, que Dieu les extermine, voyant que les faits du monde visible, tels que la germination des graines, la fructification, etc., sont subordonnés à l'intervention de plusieurs agents, ils disent que Dieu est composé de trois hypostases, qui sont l'existence, l'intelligence et la vie. Ils ajoutent que ces trois hypostases sont trois dieux, tout en étant des attributs. Enfin, ils prétendent, malgré cela, que les trois hypostases réunies forment un Dieu unique, de sorte qu'ils joignent deux choses contradictoires, l'unité et la pluralité. De plus, ils font de l'essence divine un composé de modes irréels ou d'images et de conceptions abstraites, qui n'existent que dans l'esprit, ce qu'aucun être doué de raison ne saurait admettre.

Ils prétendent encore que l'hypostase de l'intelligence, qu'ils nomment le Verbe, s'est identifiée avec la nature humaine, c'est-à-dire avec le Corps de Jésus, qui est devenu un Dieu. Cette incarnation est expliquée de différentes manières. Les uns prétendent que le Verbe s'est attaché au Corps de Jésus comme l'accident s'attache à la substance; d'où il faudrait conclure qu'il est séparé de la substance, qui est formée, d'après eux, de l'union des trois hypostases, tandis qu'ils affirment, au contraire, que la divinité s'est incarnée en Jésus sans se séparer de la substance divine. Or, il est évident qu'un attribut unique ne peut reposer sur deux substances différentes. — D'autres veulent que cette incarnation soit comme un

وجوب تنزه(١) المولى تبارك وتعالى عن الاغراض والاتصاف بالباعث
على الفعل وتنزهه(٢) عن سريان كمال او نقص من الافعال الى
ذاته العلية اتضح له هوس هؤلاء الكفرة المجوس فيما اعتقدوه

واما النصارى اهلكهم الله تعالى فانهم لما رأوا توقف الفعل فى
الشاهد كنبات الزرع ووجود الثمار ونحوهما على تعدد المؤثر قالوا
تعالى الله عن قولهم الاله مركب من ثلاثة اقانيم وهي اقنوم الوجود
واقنوم العلم واقنوم الحياة وحكموا عليها بانها آلهة ثلاثة مع انها
صفات * ثم قالوا مع ذلك ان مجموع الثلاثة اله واحد فجمعوا
بين نقيضين وحدة وكثرة * وجعلوا الذات تتركب من مجرد احوال
لا وجود لها او وجوه واعتبارات لا توجد الا فى الاذهان وذلك غير
معقول لعاقل * ثم زعموا ايضا ان اقنوم العلم منها ويسمى
الكلمة اتحد بناسوت عيسى اي جسده فكان الاها بسبب ذلك
واختلفوا فى معنى اتحاد الكلمة فمنهم من فسره بقيام الكلمة به
كما يقوم العرض بالجوهر وهذا يوجب مفارقته لذات الجوهر الذى
هو عندهم مجموع الاقانيم الثلاثة وهم يقولون اتحد اللاهوت
بناسوت عيسى من غير ان يفارق ذات الجوهر ومن المعلوم
ضرورة ان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين ومنهم من فسر هذا

---

(١) 149, 638, 642 تنزيه.

(٢) 149, 638, 642 تنزيهه.

mélange, une combinaison, semblable au mélange du vin et de l'eau, ou autres liquides analogues. Or, comment concevoir un mélange physique, qui est le propre des corps matériels, à l'égard du Verbe, qui est un attribut et qui n'est même, pour les Chrétiens, qu'un mode particulier de l'essence divine. D'autres, enfin, expliquent l'incarnation, en disant que le Verbe s'est imprimé dans le corps de Jésus comme la forme d'une gravure sur la cire. Or, il est manifeste que la gravure d'un objet ne s'incorpore pas au corps sur lequel elle est estampée ; ce qui s'incorpore à ce corps, c'est seulement l'image de la gravure.

Que l'on juge, par là, combien cette sotte doctrine des Chrétiens est vile et méprisable. C'est une théorie incompréhensible. Les Chrétiens sont, d'ailleurs, de toutes les sectes religieuses, la plus abjecte et la moins intelligente, et il est difficile à de pareilles gens de saisir la notion réelle des choses.

Voici, à ce propos, ce que raconte l'imam Fakhr Eddin Errazi :

« Ayant engagé une discussion avec un de leurs savants, je le trouvai d'une extrême ignorance en matière de raisonnement. Je lui enseignai, pour l'utiliser dans la discussion, une seule règle, à savoir que : quand la preuve existe, il s'ensuit nécessairement que la chose prouvée existe également, mais que l'absence de la preuve n'entraine pas nécessairement l'absence de la chose à prouver. Par exemple, la contingence du monde est une preuve de l'existence de Dieu ; de ce que cette contingence existe, il s'ensuit que Dieu existe aussi ; mais si la contingence, c'est-à-dire la preuve, n'existait pas, il n'en résulterait nullement que Dieu n'existe pas ;

لا تحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الماء والخمر ونحوهما من المائعات وكيف يعقل الاختلاط الحسي الذى هو من صفات الاجسام فى الكلمة التى هي معنى من المعانى بل هي حال عندهم وخاصيه للذات الازلية ❊ ومنهم من فسر الاتحاد بالانطباع كانطباع صورة(1) النقش فى الشمع ومعلوم ان نقش ذلك الشيء لم يحصل فيما طبع فيه وانما حصل فيه مثاله ❊ فانظر الى هذا المذهب الركيك ما اخسه وارذله وهو مذهب غير معقول ❊ والنصارى اخس الفرق كلها وارذلها افهاما وادراك الحقائق على مثلهم عسير ❊ قال الامام الفخر ناظرت بعض احبارهم فوجدته فى غاية البعد من المعقول فعلمته قاعدة واحدة من المعقول لا ناظره فيها وهو ان الدليل يلزم من وجوده وجود المدلول ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول كحدوث العالم مثلا فانه دليل على وجود مولانا تبارك وتعالى فيلزم من وجود الحدوث وجود مدلوله الذى هو وجود مولانا تبارك وتعالى ولا يلزم من عدم الدليل الذى هو الحدوث عدم مدلوله الذى هو وجود مولانا تبارك وتعالى فانه

---

(1) On serait tenté de lire صورة الشيء, mais tous les manuscrits portent صورة النقش.

en effet, la contingence a été inexistante dans l'éternité du passé, tandis que l'existence de Dieu est nécessaire dans l'éternité du passé et de l'avenir. — Le Chrétien eut de la peine à comprendre cette règle ; je ne me rebutai pas, et il finit par la saisir et par en reconnaître l'exactitude. Je lui dis alors : Pour quelle raison particulière affirmez-vous que l'hypostase de l'Intelligence s'est incarnée en Jésus, au point d'en faire un Dieu. — C'est, dit-il, en raison des miracles qu'il a opérés, résurrection des morts et autres faits analogues qui ne peuvent émaner que d'une divinité. — Vous êtes donc obligés, répondis-je, de proclamer aussi la divinité de Moïse, puisqu'il a donné la vie à un bâton qu'il a transformé en un serpent énorme ; puisqu'il a fendu la mer, qui s'est séparée en deux montagnes, et qu'il a accompli d'autres prodiges, desquels on peut affirmer qu'ils ne sont aucunement l'œuvre des hommes. — Le Chrétien voulut nier cette conclusion. — Mais je lui fis observer qu'il avait concédé que l'existence de la preuve entraînait forcément l'existence de la chose à prouver ; que ce qui constituait pour eux la preuve de la divinité de Jésus se trouvait également dans Moïse, qui devait, par conséquent, être dieu comme lui, la preuve ne pouvant exister sans la chose prouvée.

« Je lui demandai ensuite : Est-ce que vous admettez que nous et ces vils animaux, tels que les scarabées, etc., nous soyons des dieux ? — Je ne l'admets pas, répondit-il, parce que la preuve de la divinité n'existe pas en eux. — Comment ! lui répliquai-je, n'avez-vous pas concédé que l'absence de la preuve n'entraîne pas forcément l'absence de la chose à prouver ? Ces animaux, d'après votre théorie, sont peut-être réellement des

كان الحدوث منفيا فى الازل ووجود مولانا جل وعز واجب فى الازل وفيما لا يزال * فعسر عليه فهم هذه القاعدة فلم ازل معه حتى فهمها وسلم لزوم صدقها فقلت له حينئذ فم[1] خصصتم اتحاد اقنوم العلم بناسوت عيسى عليه السلام حتى جعلتموه الها * فقال لى خصصنا به الاتحاد لما ظهر على يده من احياء الموتى ونحوه مما لا يقع الا من الا له * فقلت له يلزمكم ان تقولوا بالوهية موسى عليه السلام لما ظهر على يده من احياء العصى ثعبانا عظيما وفلق البحر اطوادا ونحو ذلك مما يقطع انه ليس من فعل المخلوق البتة فاراد ان ينكر فقلت له قد سلمت انه يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ودليل الوهية عيسى عليه السلام على زعمكم موجود فى موسى عليه السلام فيلزم ان يكون الها مثله لاستحالة وجود الدليل بدون مدلوله * ثم قلت له وهل تجوز ان نكون نحن وهذه[2] الحيوانات المحتقرة كالخنافس ونحوها آلهة فقال لا اجوز ذلك لعدم دليل الالوهية فيها فقلت كيف وقد سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعلها تكون آلهة فى نفس الامر على مقتضى اصلكم

---

(1) 641, 642 لم.

(2) 641 ان تكون نحو هذه.

dieux, dont la divinité ne s'est pas révélée à vous par une preuve. — Le mécréant demeura interloqué. Dieu ne dirige point les méchants dans la bonne voie (*Coran*, II, 260. »

L'hérésie de la médiation, professée par les anciens idolâtres, leur a été inspirée par les artifices de Satan, qui leur a suggéré ceci : « Le culte que vous rendez à Dieu, dans les conditions d'extrême faiblesse, d'abaissement, d'impuissance et d'asservissement où vous vous trouvez, et votre négligence à vous rapprocher de lui par le culte d'êtres supérieurs à vous, plus nobles et plus puissants, comme les anges, le soleil, la lune, les étoiles, le feu, etc., constituent une inconvenance grave. Ne voyez-vous pas que, dans la vie ordinaire, l'homme de condition vile et méprisable, qui, au lieu de servir le magistrat, le caïd, le mezouar, le ministre et autres dignitaires en faveur auprès du roi, prétendrait servir directement et d'emblée le roi lui-même, commettrait une inconvenance à l'égard de celui-ci ? Il est téméraire, de la part d'un homme de basse condition, de vouloir s'approcher du roi, au lieu de lui marquer le respect et la vénération qui lui sont dus, en faisant intercéder de loin ceux qui sont admis à le servir, ses aides et ses serviteurs particuliers. »

Ensuite, quelques personnes, ayant constaté que les objets de leur culte leur demeuraient invisibles, soit d'une manière permanente, comme les anges, soit par intervalles, comme le soleil, la lune, les étoiles et Jésus, fabriquèrent des idoles, images des êtres invisibles qu'ils adoraient ; on leur rendit un culte continu, on leur offrit des sacrifices et des dons ; on pensait être agréable ainsi aux êtres représentés par les idoles, et, par leur inter-

ولم يظهر لكم بعد دليل الوهيتها فبهت الذى كفر والله لا يهدى الفوم الظالمين

واما شرك التفريب الذى دان به متفدمو الجاهلية فشبهتهم الحاملة لهم على ذلك تسويل الشيطان لهم ان وسوس لهم ان عبادتكم للمولى العظيم على ما انتم عليه من غاية الضعف والدناءة والعجز والمهانة وترككم التفرب اليه بعبادة من هو أعلى منكم عنده واشرف وافوى كالملائكة والشمس والفمر والنجوم والنار ونحوها سوء ادب عظيم * الا ترى فى الشاهد ان تخطى الادنى الحفير جدا خدمة(1) الحاكم والفائد والمزوار والوزير ونحوهم ممن هو شريف عند الملك الى مباشرة خدمة الملك ابتداء سوء ادب على الملك لما فيه من تجاسر الحفير على الفرب منه وعدم مراعاة هيبته وعظمته بالتوسل اليه من بعد بمن يمكنه التوصل الى خدمته من اعوانه وخواص مماليكه * ثم لما رأى بعضهم غيبة من اختار عبادته وخدمته عنه اما دائما كالملائكة عليهم الصلاة والسلام او فى بعض الاوفات كالشمس والفمر والنجوم وعيسى عليه الصلاة والسلام صنعوا الاصنام امثلة لما غاب عنهم من معبوداتهم ولازموا عبادتها والتفرب اليها بالذبح والاموال ونيتهم التفرب بذلك لما جعلت مثالا له والفصد من الجميع ان

(1) 641 خدمته.

médiaire, être agréable à Dieu. Il est manifeste que c'était là une aberration et que Satan le maudit se jouait de leurs esprits. Nous prions Dieu de nous accorder le salut et la paix.

Avec la moindre attention, les idolâtres se seraient rendu compte que tout, dans l'univers, en haut, en bas, dans les ténèbres ou la lumière, faible ou fort, tout est également impuissant et subordonné, d'une manière générale et inévitable, au souverain Maître ; que c'est lui qui crée directement toutes choses, qui entretient leurs caractères accidentels, qui donne à celles qu'il lui plait la supériorité ou l'infériorité qu'il lui plait ; qu'il n'a, parmi les êtres créés, ni auxiliaire, ni ministre, ni mandataire, ni intermédiaire ; que nul de ces êtres n'échappe à sa connaissance et à sa direction ; qu'il entend tout et voit tout ; qu'il n'est au pouvoir de personne de s'élever de soi-même jusqu'à la faveur de Dieu et, encore moins, d'y faire arriver autrui, ou de se soustraire à son châtiment ; que cela dépend uniquement de sa bonté et de sa générosité dont il fait bénéficier qui il veut, sans y être déterminé ni par un intérêt, ni par une nécessité, ni par un mérite quelconque. Le culte qu'on lui rend, l'hommage qu'on lui adresse, la désobéissance dont on se rend coupable envers lui, sont des actes qu'il produit lui-même dans la personne de ses créatures, dont l'obéissance lui est inutile et indifférente ; ces actes n'ajoutent rien à sa perfection, de même qu'il ne subit aucun amoindrissement en produisant les actes contraires. Il assigne à ces actes telle récompense et tel châtiment qu'il lui plait, dans la plénitude de sa bonté et de sa justice ; ce n'est pas pour acquitter un droit qu'il accorde ses récompenses, ni pour satisfaire sa colère qu'il punit.

يقربوا الى المولى العظيم تبارك وتعالى ولا خفاء فى ضلالهم وتلاعب الشيطان اللعين بعقولهم(١) نسأل الله السلامة والعافية بمنه * ولو تنبهوا ادنى تنبه لعلموا استواء جميع العوالم علويها وسفليها مظلمها ومضيئها قويها وضعيفها فى العجز والافتقار العام اللازم الى المولى العظيم جل وعلا وهو المباشر بجميعها بالخلق والامداد بالاعراض ويخص ما شاء منها بما شاء من شرف او ضده وليس له منها معين ولا وزير ولا وكيل ولا واسطة اصلا وليس شيء منها يغيب عن علمه وتدبيره وسمعه وبصره ولا يقدر احد منها ان يقرب نفسه فكيف بغيره الى نعمة او يبعدها من نقمة الا ان يتفضل المولى العظيم بذلك على من شاء بمحض الفضل والكرم من غير غرض ولا وجوب ولا استحقاق * وعبادته جل وعلا وخدمته ومعصيته تبارك وتعالى انما هي افعال من افعاله المخترعة له فى ذوات عبيده ليس له حاجة فى طاعتها ولا غرض ولا ينال من ايجادها كمالا كما لا ينال من خلقه لاضدادها نقصا * ثم رتب سبحانه عليها ما شاء من ثواب وعقاب فضلا وعدلا لا لقضاء حق فى الثواب ولا لشفاء غيظ فى العقاب *

---

(١) 149 بقلوبهم.

Il résulte de tout cela que l'esprit humain ne saurait arriver, par la réflexion et le raisonnement, à saisir les lois édictées par le Seigneur, puisqu'il n'a pas de semblable, visible ou invisible, à qui on puisse le comparer. L'esprit ne peut arriver à connaître les indices des récompenses et des châtiments, ce qui est autorisé et ce qui ne l'est pas, sa nature, sa modalité et les moments qui lui sont assignés, que de Dieu lui-même, par l'intermédiaire de ses généreux apôtres, dont il a appuyé la mission par des preuves de sincérité en tout ce qu'ils ont transmis de sa part; dont il a, dans sa bonté, purifié les paroles, les actes et les croyances, de tout ce qui est interdit ou blâmable. Or, tous les apôtres, depuis Adam jusqu'à notre Prophète Mohammed, qui est le dernier des prophètes et le prince des envoyés de Dieu, ont été unanimes à proclamer : que Dieu impose l'obligation de croire à son unité, qu'il interdit de lui associer un autre être dans sa divinité ou dans le culte qui lui est dû. Les Prophètes ont également annoncé, de la part du Très Haut, que quiconque a le malheur de commettre ce péché et meurt sans l'avoir abandonné, est privé de toutes les faveurs de la vie future et subit un châtiment éternel.

Si on considère le raisonnement spécieux sur lequel s'appuient les partisans de l'hérésie de la médiation, on voit qu'il ne justifie pas le culte d'un autre objet que Dieu; il autoriserait seulement à se rapprocher du Souverain par l'intermédiaire de ceux qui sont en faveur auprès de lui, si l'on sait, d'ailleurs, que le Souverain autorise et agrée cette pratique ; et le dogme permet précisément de se recommander auprès du Très Haut et de solliciter ses générosités par l'intermédiaire de ses

فلزم من هـذا كله عجز العقـول عن ادراك احكامه الشرعية من جهة فكـرتهـا وقياساتها اذ لا مثـل لـه تبارك وتعالى لاشاهـدا ولا غائبـا بقـاس عليه وانما تـدرى امارات الثواب والعقـاب وما يباح وما لا يبـاح وحقائـق ذلـك وكيفياتـه واوقاتـه مـن جهـة المـولى العظيـم فقط بمـن بعثـه من رسلـه الكـرام الذيـن ايدهـم بادلـة صدقهـم فى كل مـا يبلغـون عنـه وعصمهـم بفضلـه فى جميـع اقوالهـم وافعالهـم واعتقـاداتهـم مـن كل مـا ينـهـى سبحانه عنه نهي تحريـم او كراهة * وقد اطبقت رسـل المولى تبـارك وتعـالى واجمعـوا كلهـم مـن لـدن ءادم عليـه الصـلاة والسلام الى خاتم النبيين وسيد المرسلين نبينا وسيدنا ومولانـا محمد صلى الله عليـه وسلم عـلى ان الله سبحانـه كلف عبيـده بتوحيده وحرم عليهم الشرك فى الوهيتـه وعبادتـه وبلغـوا عن المولى تبارك وتعـالى ان من ابتلي بهـذا المحرم وهو الشـرك فى الالوهية والعبادات ومات على ذلك فهو محروم من جميع نعـم الآخرة مخلد فى العذاب العظيم الى غير نهايـة * واذا نظـرت الى شبهة هؤلاء الذين اشركوا بالتقرب وجدتهـا غير مقتضيـة للشرك وانما تقتضى مجـرد التقـرب الى الملـك بمن هو شريـف عنده ان علم ان الملك ياذن فى ذلـك ويحبـه وقد جاء الشـرع بالتوسل الى المولى تبارك وتعالى والتشفع الى نيل كرمه بانبيائه

prophètes, de ses apôtres, de ses anges, de ses saints, et principalement de la meilleure de ses créatures, du médiateur agréé par lui, c'est-à-dire notre seigneur et maître Mohammed [22]. Mais ce raisonnement n'autorise pas à penser que le Souverain a un associé pris parmi ses principaux serviteurs, au point de faire de ces derniers de véritables souverains, de leur donner, comme à lui, le nom de Souverain, et de les servir comme on le sert. Un roi qui apprendrait une chose semblable d'un de ses sujets le ferait périr avec son complice, si ce dernier s'y était prêté lui-même.

Tout cela démontre combien est profonde, à tous les points de vue, l'aberration et la faiblesse d'esprit des partisans de cette hérésie.....

L'hérésie d'imitation prend son origine dans une trop forte tendance à suivre aveuglément et de parti pris les parents et les aïeux, en adoptant leurs fausses doctrines et en se vouant, comme eux, à la perdition dans ce monde et dans l'autre.

Les partisans de cette doctrine, s'ils réfléchissaient tant soit peu, compareraient cette folie pernicieuse dans laquelle sont tombés leurs pères et leurs aïeux, en associant quelqu'un à Dieu dans sa divinité et dans le culte qui lui est rendu, en accusant ses prophètes de mensonge, après que leur sincérité a été affirmée par Dieu lui-même; ils compareraient, disons-nous, cette folie à la folie ordinaire dont leurs pères et aïeux auraient été atteints s'ils étaient allés sur de hautes montagnes pour, de là, se précipiter dans le vide, ignorant que leur mort s'ensuivrait. Il est évident qu'ils n'imiteraient pas leurs pères en cela, qu'ils ne les suivraient pas dans un acte de folie dont la mort serait la conséquence. Bien plus, s'ils

ورسله وملائكته واوليائه .لاسيما اشرف خلفه الشفيع المشفع عنده سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ولم تفتض تلك الشبهة ان يشرك مع الملك غيره من خواص عبيده فيجعلون ملوكا معه ويخاطبون بالملك مثل خطابه ويخدمون على صفة خدمته ومن علم منه الملوك ذلك اهلكوه هو وشريكه ان رضي بتلك الشركة * فقد استبان لك هوسهم واختلال عقولهم فى هذا الشرك من كل وجه نعوذ بوجه مولانا تبارك وتعالى من كل شك وشرك ونفاق وسيئ اخلاق(١) الى الممات بجاه نبيه واشرف خلفه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم

واما شرك التقليد فسببه غلبة الهوى والحمق بالتعصب للآباء والاجداد فى متابعتهم على الباطل واسباب الهلاك فى العاجل والآجل * ولو تأملوا ادنى تأمل لقاسوا هذا الحمق الموجب للهلاك الذى وقع فيه ءاباؤهم واجدادهم من الشرك بالله تعالى فى الوهيته وعبادته وتكذيبهم رسله عليهم الصلاة والسلام بعد شهادة المولى العظيم تبارك وتعالى لهم بالصدق على ما لو ابتلي به ءاباؤهم واجدادهم بالحمق العرفي وذهبوا بسبب حمقهم الى شواهق الجبال ليلقوا انفسهم منها جاهلين بما يترتب لهم على ذلك من الهلاك ولاخفاء انهم لا يقلدونهم فى هذا الامر ولا يتابعونهم(٢) على اسباب هذا الهلاك الناشئ عن اختلال العقول

---

(١) 149 وسوء الاخلاق.

(٢) 149 يتبعونهم.

arrivaient à se saisir d'eux et s'ils pouvaient les détourner de leur détermination, par la douceur ou la violence, fût-ce même en les attachant ou en les mettant à mort, ils ne négligeraient rien pour y parvenir. Tout au moins, si leurs pères leur échappaient et se tuaient en se jetant du haut des montagnes, ils n'imiteraient pas leur exemple. Ils éviteraient, avec le plus grand soin, de suivre leur folie ; ils s'en défendraient avec la plus grande énergie ; ils penseraient qu'embrasser le parti d'un fou, en l'imitant dans sa folie et dans ses actes, c'est le dernier degré de la folie. Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que cette folie ordinaire n'est pas plus grave que la première, qui est la folie mentale[23]. Au contraire, celle-ci est, nous semble-t-il, infiniment plus dangereuse ; la perdition qui en résulte dans ce monde et dans l'autre n'est nullement comparable à celle qui résulte de la folie ordinaire. Pourquoi donc les partisans de cette hérésie imitent-ils leurs pères et leurs aïeux dans la plus grave de ces deux folies, et ne les imitent-ils pas dans la seconde, beaucoup moins dangereuse ?

On objectera que s'ils imitent leurs pères et leurs aïeux dans cette folie mentale, c'est uniquement parce qu'ils ne se rendent pas compte que c'est une folie, comme ils s'en rendent compte pour la première. Mais Dieu leur a fait la grâce de leur envoyer un prophète véridique, qui les a avertis de l'aberration d'esprit de leurs pères, de leurs erreurs et des dangers de la damnation éternelle auxquels ils s'exposaient ; qui leur a expliqué cela de manière à bannir toute incertitude. Ils ne l'ont pas écouté ; ils n'ont pas réfléchi sur ses paroles, tout en sachant que ce prophète était un des leurs, qu'il

بل ان ادركوهم وقدروا على ردهم عن ما ابتلوا به بالرفق او بالعنف ولو بالربط(1) او القتل فعلوا مجهودهم فى ذلك وان فاتوهم باهلاك انفسهم ورميها من شواهق الجبال لم يقلدوهم فى ذلك وهربوا من حمقهم وافعالهم غاية الهروب وتبرءوا من متابعتهم غاية التبرى ورأوا ان التعصب للاحمق بمتابعته فى الحمق وافعاله هو غاية الحمق * ولاشك ان هذا الحمق العرفي ليس باكثر من الحمق الاول العقلي بل هذا الحمق العقلي والله اعلى من هذا الحمق العرفي بما لا نهاية له وما ينشأ عنه من الهلاك الدنيوي والاخروي لا نسبة بينه وبين الهلاك الناشئ عن الحمق العرفي فما بالهم قلدوا ءاباءهم واجدادهم فى هذا الحمق الاقوى وهم لا يقلدونهم فى ذلك الحمق الاضعف جدا بالنسبة الى الاول * فان قلت انما قلدوهم فى ذلك الحمق العقلي لانهم لم يستبن لهم انه حمق بخلاف هذا الحمق العرفى * فالجواب انه سبحانه قد تفضل ببعث رسول صادق نبههم على سفه عقول ءاباءهم وما ارتكبوه فى ذلك من الضلال واسباب الهلاك المؤبد وشرح لهم ذلك شرحا لا يبقى معه ريب ولا شبهة فلم يصغوا اليه ولا تأملوا فى كلامه مع معرفتهم بانه واحد منهم

(1) 149, 638, 641 بالرباط.

était connu pour sa sincérité, sa véracité et la solidité de sa raison ; qu'il était au-dessus de tout soupçon ; qu'il n'était mu par aucun mobile terrestre ; qu'il n'avait d'autre but que de les éclairer et de les soustraire aux dangers dans lesquels leurs pères étaient tombés et auxquels ils s'exposaient eux-mêmes par imitation, sans réfléchir.

On voit donc aussi, par ce qui précède, l'aberration et la faiblesse d'esprit de ceux qui suivent par imitation les doctrines hérétiques, de même que l'on constate l'aberberration et la faiblesse d'esprit de ceux qu'ils imitent.

L'hérésie des causes expérimentales provient d'un aveuglement de l'esprit et de l'erreur provoquée par les sens, quand ils constatent qu'une chose adventice coïncide avec une autre et qu'elle la suit dans son existence et sa non existence, suivant la volonté de Dieu. La cuisson des aliments, par exemple, accompagne leur exposition au feu ; la dissimulation des parties honteuses du corps coïncide avec l'application d'un vêtement, etc., etc. Celui qui est témoin de ces faits, si son intelligence est obtuse, croit que c'est cette cause expérimentale (l'exposition des aliments au feu, l'application d'un vêtement sur le corps) qui produit l'effet avec lequel elle coïncide (cuisson des aliments, dissimulation des parties honteuses), et que cet effet n'émane pas de Dieu. Telle serait l'erreur d'un mendiant stupide et privé de la vue, qui aurait l'habitude de venir à l'une des portes de la demeure d'un roi, et dans les mains duquel on dépo-

مشهور بالامانة والصدق و رزانة العقل بعيد من اسباب التهم كلها وانه لم يحمله على ذلك حامل دنيوي ولم يقصد الا نصحهم وانقاذهم من المعاطب التى وقع فيها اباؤهم ثم تابعوهم على ذلك بلا تأمل اصلا * فقد استبان لك ايضا بهذا هوس المقلدين فى الشرك واختلال عقولهم فى تقليدهم لذوى الضلال والاختلال مثل هوس من قلدوه واختلاله * نسئله سبحانه ان يمن علينا بحسن الخاتمة فى عافية بلا محنة بجاه الشفيع المشفع عنده سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم

واما شرك الاسباب العادية فسببه عمى البصيرة والاغترار بما ظهر للحس من اقتران حادث بحادث ودورانه معه وجودا وعدما على ما شاء المولى تبارك وتعالى كدوران طبخ الطعام مع قربه من النار مثلا وستر العورة مع لبس الثوب مثلا ونحو ذلك مما لا ينحصر * فاعتقد الناظر فى ذلك اذا كان(٢) اعمى البصيرة ان ذلك السبب العادي هو الذى اثر فى وجود ما اقترن معه وانه ليس من فعل المولى تبارك وتعالى * وهذا كاغترار فقير احمق اعمى البصر جرت عادته انه مهما جاء لباب من ابواب دار الملك جعل فى يده عند وقوفه على(١) ذلك الباب ما

(١) 632, 641 اذ كان.

(٢) Les manuscrits 149 et 632 donnent تلك الباب et dans tout le reste du passage, les pronoms se rapportant au mot باب sont au féminin.

serait chaque fois de quoi manger, ou de quoi boire, ou de quoi se vêtir, ou tout autre objet qui lui serait nécessaire. En raison de sa stupidité, de sa cécité, ne voyant pas celui qui dépose cet objet dans sa main, le mendiant ne doute pas que ce ne soit la porte qui, par une propriété naturelle ou par une force dont elle serait douée, lui fournit ce qu'il lui faut. Aussi son cœur est-il plein de reconnaissance pour elle ; sa bouche ne tarit pas d'éloges sur cette porte ; il compose des poèmes en son honneur ; il ne songe pas au roi, ni à sa générosité ; il oublie que celui-ci est son unique bienfaiteur, et il se soucie peu de lui.

Il y a de l'analogie entre cette hérésie des causes expérimentales et celle des Qadaria, en tant qu'ils attribuent à la puissance concédée par Dieu aux animaux la production des faits qui coïncident avec cette puissance. Nous avons déjà démontré plus haut la fragilité de cette doctrine.

L'hérésie de l'intérêt consiste à accomplir un acte obligatoire ou recommandé, ou à s'abstenir d'un acte interdit ou blâmable, non dans l'intention de se conformer aux ordres de Dieu, mais uniquement pour obtenir l'éloge ou l'affection d'une de ses créatures, pour montrer sa supériorité, pour réaliser un profit ou pour éviter un blâme qu'on redoute. Il en est de même de celui qui agit uniquement en vue de gagner les délices du Paradis, ses palais et ses houris, ou de se soustraire au feu de l'enfer.

La cause de cette hérésie réside dans l'oubli de l'unité de Dieu ; l'homme qui accomplit ces actes intéressés s'imagine qu'un avantage ou un préjudice peut lui venir d'un autre que Dieu, croit que les hommes peuvent être utiles ou nuire ; il a égard à eux dans l'accomplissement

ياكل او ما يشرب او ما يلبس او نحو ذلك مما يحتاج اليه فلم
يشك بحمقه وعمى بصره لعدم مشاهدته من الغنى فى يده ذلك
ان ذلك الباب هو الذى يعطيه اغراضه بطبعه او بقوة
فيه فامتلأ قلبه بحبه واكثر بلسانه الثناء عليه وانشد القصائد
فى مدحه ونسي ذكر الملك وفضله وانفراده بالعطاء وليس له
فى قلبه كبير موقع * وفى معنى شرك الاسباب العادية شرك
القدرية فيما اعتقدوه من تاثير القدرة التى خلقها الله تعالى
للحيوانات فيما يقارنها من الافعال وقد تقدم بيان هوسهم
واما شرك الاغراض فهو العمل المامور به من واجب ومندوب
وترك محرم ومكروه لغير امتثال امر مولانا تبارك وتعالى بل لمجرد
نيل مدح من بعض عبيده او حب منه له او رياسة عنده او ظفر
بمال من قبله او صرف مذمة يخافها منه ونحو ذلك العمل
بمجرد الظفر بالحور والقصور ونعيم الجنان والسلامة من النيران *
والسبب الحامل على ذلك نسيان توحيد المولى تبارك وتعالى حتى
توهم العامل لهذه الاغراض امكان حصول نفع او دفع ضر من غيره
تعالى فتوهم ان الخلق يقدرون على النفع والضر حتى راعاهم فى

de ses devoirs religieux. Il croit également que sa piété aura pour effet de lui procurer un profit ou de le préserver d'un préjudice, dans ce monde et dans l'autre, et il est pieux en vue de ce résultat. S'il s'avisait que Dieu produit seul tout ce qui existe, sans intermédiaire, que nul autre que lui n'a d'action sur quoi que ce soit, y compris sa propre piété, certes, il ne se proposerait, par l'accomplissement de ses devoirs, d'autre but que d'obéir à Dieu; il ambitionnerait ensuite les récompenses que Dieu a promises aux gens pieux, par pure générosité, sans être obligé de les accorder et sans qu'on puisse les revendiquer comme un droit.

Par le mot *agir*, employé dans le texte, nous avons entendu, par conséquent, l'accomplissement d'un acte demandé par la loi religieuse, puisque c'est dans les actes de ce genre que l'hypocrisie constitue un péché.

Texte. — *Les partisans des quatre premières de ces doctrines sont unanimement tenus pour mécréants. Il y a également unanimité pour considérer ceux de la sixième comme des pécheurs, mais non des mécréants. A l'égard de la cinquième, il faut distinguer : ceux qui prétendent que les causes expérimentales produisent un effet par une loi naturelle sont classés, sans aucune controverse, à ce que l'on déclare, au nombre des mécréants ; ceux qui affirment que ces causes agissent par une force que Dieu a placée en elles sont déclarés impies et novateurs ; sur le point de savoir s'ils sont des mécréants, il y a deux opinions.*

Commentaire. — Les quatre premières doctrines dont il est question dans ce passage sont celles de l'indépendance, de la division, de la médiation et de l'imitation.

طاعته وتوهم ايضا ان طاعته تؤثر فى استجلاب نفع او دفع ضر دنيا واخرى فجعلها سببا لذلك * ولو احضر فى ذهنه انفراد المولى جل وعلا بخلق جميع الكائنات بلا واسطة ولا اثر لكل ما سواه عموما ومن جملة ذلك طاعته لما قصد بطاعته ان وفق لها الا مجرد الامتثال لامر المولى تبارك وتعالى ثم يطمع عندها بما وعده المولى جل وعلا من الخير معها بمحض الفضل من غير وجوب ولا استحقاق فالمراد بالعمل فى كلامنا العمل المطلوب شرعا اذ هو الذى يحرم فيه الرياء

﴿ وحكم الاربعة الاول الكفر باجماع وحكم السادس المعصية من غير كفر باجماع وحكم الخامس التفصيل فمن قال فى الاسباب العادية انها تؤثر بطبعها فقد حكي الاجماع على كفره ومن قال انها تؤثر بقوة او دعها الله تعالى فيها فهو فاسق مبتدع وفى كفره قولان ﴾ مراده بالاربعة الاول كفر الاستقلال وكفر التبعيض وكفر التقريب

La loi ne considère pas comme excusable celui qui, par interprétation ou par imitation, suit une hérésie nettement caractérisée, en raison de la possibilité qu'il a de reconnaître son erreur avec la moindre réflexion. Il y a seulement controverse à l'égard de celui qui affirme une chose de laquelle découle, par une conséquence non apparente et sans qu'il s'en rende compte, l'existence d'une imperfection en Dieu ou la méconnaissance de Dieu. Tel est celui qui affirme que Dieu occupe une position, qui nie les attributs réels sans nier les attributs idéaux, qui attribue les actes volontaires à une puissance indépendante dans les animaux, qui attribue à Dieu une ressemblance ou une qualité corporelle, ou qui, par une explication ou une interprétation erronée, tombant dans l'hétérodoxie et l'innovation, dénie à Dieu un attribut de perfection. Il y a toujours eu controverse, chez les anciens comme chez les modernes, sur le point de savoir si l'on doit tenir pour mécréant celui qui proclame et qui accepte une opinion de ce genre.

D'après le cadi Ayadh, la plupart des avis exprimés par les anciens musulmans le déclaraient mécréant. Cependant, cet auteur déclare ensuite que, parmi les jurisconsultes et les théologiens, les uns se prononcent pour la mécréance conformément à l'avis de la majorité des anciens musulmans, tandis que les autres repoussent cet avis, estimant, avec la plupart des jurisconsultes et des théologiens, qu'on ne saurait exclure quelqu'un du sein de l'islam pour cette raison, et que ceux qui se trouvent dans ce cas sont seulement des rebelles, des impies, des égarés, qu'on doit les admettre à hériter des musulmans et leur appliquer les mêmes règles qu'aux musulmans. Aussi, Sahnoun affirme-t-il que la prière faite

وكفر التقليد ولم يجعل الشرع التاويل ولا التقليد في الكفر الصريح عذرا لصاحبه لامكان معرفة الخطإ فيه بادنى نظر * وانما اختلفوا فيمن قال قولا يلزم عنه النقص او الكفر لزوما خفيا لم يشعر به قائله كالقول بالجهة في حق الله تعالى وانكار صفات المعاني دون المعنوية واضافة الافعال الاختيارية الى قدر(1) الحيوانات على سبيل الاستقلال او اثبات تشبيه او نعت بجارحة او نفي صفة كمال على طريق التاويل والاجتهاد المخطئ المفضي الى الهوى والبدعة فهذا النوع مما اختلف السلف والخلف في تكفير قائله ومعتقده * قال القاضي عياض واكثر اقوال السلف تكفيرهم ثم ذكر ان من الفقهاء والمتكلمين من صوب التكفير الذي قال به الجمهور من السلف ومنهم من اباه ولم ير اخراجهم من سواد المومنين وهو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين وقال هم فساق عصاة ضلال ونورثهم من المسلمين ويحكم لهم باحكامهم * ولهذا قال سحنون لا اعادة على من صلى خلفهم

---

(1) 149، 638 قدرة.

sous leur direction n'est pas à recommencer et que c'est là l'opinion de tous les compagnons de Malek, parmi lesquels Mar'ira, Ibn Kinana et Acheheb; car, dit-il, il s'agit de musulmans que leur péché n'exclut pas de l'islam.

D'autres (parmi les anciens musulmans) ont hésité et se sont abstenus de se prononcer dans un sens ou dans l'autre. L'imam Malek a exprimé deux avis différents, et ne s'est pas prononcé sur la nécessité de recommencer la prière.

Le cadi Abou Bekr El-Baqillani, le chef des savants orthodoxes, observant à peu près la même attitude, a fait remarquer que c'est là une question très ardue, parce que les personnes en question ne professent pas une hérésie manifeste, mais professent cependant une opinion qui aboutit à l'hérésie. En somme, l'opinion de ce docteur n'est pas plus ferme que celle de son imam Malek, au point qu'il dit dans un passage : D'après ceux qui font résulter la mécréance d'une interprétation erronée, l'homme coupable de cette interprétation ne peut pas épouser une musulmane; l'animal égorgé par lui n'est pas de consommation licite, et, à sa mort, on ne doit pas prier sur son corps; quant à sa succession, elle fait l'objet de la même controverse que celle de l'apostat. — Dans un autre passage, le cadi Abou Bekr El-Baqillani dit : Nous attribuons sa succession à ses héritiers musulmans, mais nous ne l'admettons pas à hériter des musulmans. — Cependant, il incline plus fortement à ne pas faire découler la mécréance d'une interprétation erronée.

De même, la doctrine de son maître Abou El-Hassen El-Achâri a varié sur cette question. Mais, la plupart du temps, il déclare qu'on ne doit pas prononcer la

قال وهو قول جميع اصحاب مالك منهم المغيرة وابن كنانة واشهب قال لانه مسلم وذنبه لم يخرجه من الاسلام * واضطرب في ذلك اخرون و وقفوا على القول بالتكفير او ضده واختلاف قولي مالك في ذلك وتوقفه عن اعادة الصلاة خلفهم منه * والى نحو هذا ذهب القاضي ابو بكر امام اهل التحقيق والحق وقال انها من المعوصات اذ القوم لم يصرحوا بالكفر وانما قالوا قولا يؤدى اليه واضطرب قوله في المسألة على نحو اضطراب امامه مالك بن انس حتى قال في بعض كلامه انهم على رأي من كفرهم بالتاويل لا تحل مناكحتهم ولا اكل ذبائحهم ولا الصلاة على ميتهم ويختلف في مواريثهم على الخلاف في ميراث المرتد وقال ايضا نورث منهم(1) و رثتهم المسلمين ولا نورثهم(2) من المسلمين واكثر ميله الى ترك التكفير بالمآل * وكذلك اضطرب فيه قول شيخه الشيخ ابى الحسن الاشعري واكثر قوله ترك التكفير وان الكفر

---

(1) 149, 638, 642 يرث ميتهم و رثتهم المسلمون 632 ; ميتهم.
(2) 149, 638, 641 نورثهم هم.

mécréance, que la mécréance consiste uniquement dans la méconnaissance de l'existence de Dieu. Il dit une fois : Celui qui croit que Dieu est un corps, ou que c'est le Messie, ou que c'est tel individu qu'il a rencontré sur un chemin, celui-là ne connaît pas Dieu et est un mécréant.

Une opinion semblable est professée par Abou El-Maali (Imam El-Harameïn), dans ses réponses à Abou Mohammed Abd El-Haqq. Celui-ci l'ayant consulté sur la question, il s'excusa, faisant valoir les dangers d'une erreur en pareille matière, car introduire un mécréant dans l'islamisme, ou en exclure un croyant, serait une chose des plus graves.

Un autre savant a dit : Il faut se garder de considérer comme mécréants ceux qui adoptent une interprétation erronée, car on ne saurait s'exposer à permettre l'effusion du sang d'un musulman ; pardonner à mille mécréants serait moins grave que de répandre une goutte du sang d'un seul croyant. Le Prophète a dit : « S'ils prononcent la formule confessionnelle, ils préservent leur sang et leurs biens de toute atteinte de ma part, sauf pour les obligations qui leur incombent, et sous la réserve des comptes qu'ils auront à rendre à Dieu. » Une garantie est donc assurée par la prononciation de l'acte de foi ; cette garantie ne saurait disparaître sans une disposition formelle, qui n'existe ni dans la loi canonique, ni dans l'analogie. Les termes des hadiths recueillis sur cette question sont eux-mêmes sujets à interprétation.

Le cadi Ayadh dit ensuite : Il convient de ne pas les déclarer mécréants, de s'abstenir de les vouer à la damnation, mais de les traiter en musulmans pour le talion, comme pour leurs successions, leurs mariages et pour le

خصله واحدة وهو الجهل بوجود البارى وقال مـرة من اعتقـد ان الله تعالى جسم او المسيح او بعض من يلقاه فى الطريـق فليـس بعارف به وهو كافر والى مثل هذا ذهب ابو المعالى رحمه الله تعالى فى اجوبته لابى محمد عبد الحق وكان سأله عن المسئلة فاعتذر لـه بان الغلط فيها يصعب لان ادخال الكافر فى الملة واخراج المسلم عنها عظيم فى الدين * وقال غيرهما من المحققين الـذى يجب الاحتراز من التكفير فى اهل التاويل فان استباحة دماء المصلين الموحدين خطر(1) والخطأ فى ترك الف كافر اهون من الخطإ فى سفك محجمة من دم مسلم واحد وقد قال عليه السلام فاذا قالوها يعنى الشهادة عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله والعصمـة مقطـوع بها مع الشهادة ولا ترتفع ولا يستباح خلافها الا بقاطع ولا قاطع من شرع ولا قياس عليه والفاظ الاحاديـث الواردة فى الباب معرضة للتاويل * ثم قال القاضى بعد هذا والصواب ترك اكفارهم والاعراض عن الحكم(2) عليهم بالخسران واجراء حكم(3) الاسلام عليهم فى قصاصهم و وراثاتهـم(4) ومناكحتهم ودياتهـم

---

(1) 149 خطاء.

(2) 149, 632, 638, 641 الختم.

(3) 149, 638 احكام.

(4) 149 مواريثهم ; 632, 638, 641 و رثتهم.

prix du sang; de prier sur eux après leur mort, de les inhumer dans les cimetières musulmans, enfin de les traiter en tout comme des musulmans; toutefois, il faut être sévère à leur égard, les corriger avec rigueur, les réprimander et les tenir à l'écart, jusqu'à ce qu'ils renoncent à leur hérésie. Telle était la manière de faire des premiers musulmans envers eux. Déjà, du temps des compagnons du Prophète et, ensuite, parmi leurs disciples, il y eut des gens qui professèrent ces opinions : Qadaria, Kharédjites et Môtazélites ; on ne leur refusa jamais une tombe, aucun d'eux ne fut privé d'héritage ; mais on s'éloignait d'eux et on leur infligeait des peines corporelles, ou le bannissement, ou la mort, suivant le cas, parce que c'étaient des impies, des égarés et des rebelles, coupables de péché mortel aux yeux des grands docteurs et des savants sounnites, qui ne les déclarent pas mécréants, contrairement à l'opinion d'autres docteurs. » Fin de la citation du cadi Ayadh.

En résumé, les savants orthodoxes sont unanimes à reconnaître que, dans les questions qui se résolvent par le raisonnement (sans avoir à recourir à la parole révélée), il n'y a qu'une solution juste et vraie, et que celui qui se trompe en pareille matière est un pécheur, un rebelle et un impie; mais ils sont en désaccord, comme il a été dit, sur le point de savoir si c'est un mécréant. El-Anbari, qui fut un novateur, a déclaré que les opinions de tous les jurisconsultes (moudjtahids) doivent être admises, en matière de théorie du droit canonique, dans les questions sujettes à interprétation. Il s'est écarté, en cela, de l'opinion admise par l'ensemble des musulmans.

Le cadi Ayadh s'exprime ainsi dans la *Chifa* : Le cadi

والصلاة عليهم ودفنهم فى مقابر المسلمين وسائر معاملاتهم لكنهم يغلظ عليهم بوجيع الادب وشديد الزجر والهجر حتى يرجعوا عن بدعتهم * وهذه كانت سيرة الصدر الاول فيهم فقد كان نشأ على زمن الصحابة وبعدهم من(1) التابعين من قال بهذه الاقوال من القدرية ورأي الخوارج والاعتزال فما ازاحوا لهم قبرا ولا قطعوا لاحد منهم ميراثا لكنهم هجروهم وادبوهم بالضرب والنفي والقتل على قدر احوالهم لانهم فساق ضلال عصاة اصحاب كبائر عند المحققين واهل السنة ممن لم يقل بكفرهم خلافا لمن رأى غير ذلك انتهى * وبالجملة فالذى اجمع عليه اهل الحق ان الصواب والحق فى العقليات واحد والمخطئ فيه ءاثم عاص فاسق ثم اختلفوا فى التكفير على حسب ما سبق * وقد ذهب العنبري من المبتدعة الى تصويب اقوال المجتهدين فى اصول الدين فيما كان عرضة للتاويل وفارق فى ذلك اجماع الامة * قال القاضى فى الشفا وقد حكى القاضى ابو بكر الباقلاني مثل

---

(1) 149, 632, 638 .فى التابعين

Abou Bekr El-Baqillani attribue à Daoud El-Içbahani une opinion analogue à celle d'Abdallah, c'est-à-dire d'El-Anbari. On affirme, ajoute-t-il, qu'ils disent cela de tout individu, musulman ou non musulman, dont la manière d'être révèle qu'il a épuisé ses efforts dans la recherche de la vérité. El-Djahidh et Thoumama estiment, dans le même sens, que beaucoup de gens du peuple, de femmes, les simples d'esprit, les individus qui sont chrétiens et juifs par imitation, etc., n'ont aucune responsabilité devant Dieu, attendu qu'ils n'ont pas l'aptitude nécessaire pour s'éclairer. El-R'azali formule une opinion analogue dans son livre *Ettafriqa* [24]. Mais ceux qui professent cette doctrine sont des mécréants ; il y a, en effet, accord pour déclarer mécréant quiconque ne reconnaît pas comme tel un chrétien, un juif, ou tout autre individu non musulman, ou qui s'abstient de le déclarer tel, ou qui éprouve des doutes à cet égard. En effet, dit le cadi Abou Bekr El-Baqillani, l'abstention et le doute ne sont pas admissibles, étant donné l'accord unanime qui s'est formé pour déclarer cet individu mécréant ; s'abstenir en pareille matière, c'est nier une disposition formelle du dogme, qui ne peut être mise en doute que par un mécréant.

En ce qui concerne El-R'azali, je crois que, dans son livre *Ettafriqa*, il n'admet d'excuse que pour les personnes dont le pays est éloigné des pays musulmans et auxquels l'appel du Prophète n'est point parvenu ou n'est pas parvenu sous sa vraie forme, comme les femmes et les gens simples. Quant aux personnes dont le pays est voisin des pays musulmans, auxquels est parvenu l'appel du Prophète sous sa forme véritable, ou

فول عبد الله (١) يعنى العنبري عن داود الاصبهاني فال وحكى فوم عنهما انهما فالا ذلك فى كل من علم الله تعالى من حاله استفراغ الوسع فى طلب الحق من اهل ملتنا او من غيرهم * وفال نحو هذا الجاحظ وثمامة فى ان كثيرا من العامة والنساء والبله ومفلدة النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله عليهم اذ لم تكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال * فال وفد نحا الغزالي فريبا من هذا المنحى فى كتاب التفرفة وفائل هذا كافر بالاجماع (٢) للاجماع على كفر من لم يكفر احدا من النصارى او اليهود وكل من فارق دين المسلمين او وفف فى تكفيرهم او شك فال الفاضى ابو بكر البافلاني لان التوفف (٣) والشك لا يجوز مع الاجماع على كفرهم فمن وفف فى ذلك ففد كذب النص والتوفف (٤) والشك (٥) فيه لا يفع الا من كافر انتهى * فلت والذى اظنه ان الغزالي رحمه الله تعالى انما ذكر فى التفرفة العذر فى حق من بعدت بلاده من بلاد المسلمين ولم تصله دعوة النبي صلى الله عليه وسلم اصلا او وصلته على غير وجهها من النساء والبله ونحوهم واما من فربت بلاده من بلاد المسلمين و وصلته دعوة النبي صلى الله عليه وسلم

---

(١) 632, 638 عبيد الله.
(٢) 149 بالاجماع على كفر من 632, 688 : باجماع على كفر من.
(٣) 632, لان التوفيف والاجماع.
(٤) 632, 638, 641 ففد كذب النص والتوفيف.
(٥) 149 الشك والتكذيب فيه.

qui ont pu en avoir connaissance par les musulmans; El-R'azali est également d'avis que ces personnes sont des mécréants et n'auront aucune excuse dans l'autre monde. El-R'azali serait ainsi bien éloigné de la doctrine de ces novateurs en opposition avec l'accord unanime des musulmans orthodoxes.

Les partisans de la sixième doctrine, dit le texte, *sont des pécheurs*. Il s'agit de la doctrine de l'intérêt, qui consiste à accomplir un acte pieux en vue d'un avantage terrestre ; c'est l'hypocrisie, prohibée par la loi, que l'avantage recherché doive provenir des hommes ou de Dieu, à moins qu'on ne recherche cet avantage pour mieux *servir le Seigneur* : dans ce cas, ce n'est pas de l'hypocrisie. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le hadith, d'après lequel certains actes de piété sont une cause de développement de richesse. Cela peut s'entendre également dans le sens d'un développement moral, en ce que ces actes de piété conduisent à se contenter de ce qu'on possède, à pratiquer l'ascétisme et le renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu lui-même : c'est là, en effet, la plus grande des richesses et la fortune réelle.

A l'égard de la cinquième doctrine, dit encore le texte, *il faut distinguer*. Cette cinquième doctrine est celle des causes et consiste à attribuer à ces causes la production des effets avec lesquels elles coïncident d'ordinaire. Il n'est pas douteux que les opinions relatives à ces causes expérimentales sont de quatre sortes :

Les uns pensent qu'elles sont éternelles et agissent d'une manière indépendante en vertu de leur nature et de leur essence, sans intervention de Dieu. C'est la doctrine d'un grand nombre de philosophes et des naturalistes. D'après Ibn Dehaq[25] et d'autres auteurs, l'accord unanime des musulmans les déclare mécréants.

على وجهها او امكنته معرفتها من المسلمين فالغزالي يوافق على كفره وانه لا عذر له في الآخرة * وعلى هذا فالغزالي رضى الله عنه بعيد من اقوال اولئك المبتدعة المخالفين لاجماع اهل الحق والله تعالى اعلم * قوله وحكم السادس المعصية يعني بالسادس شرك الاغراض وهو ان يعمل عملا من الاعمال الصالحة بنية الوصول بها الى غرض دنيوي فهو رياء محرم سواء طلب ذلك الغرض من الخلق او من مولانا جل وعلا * لا ان يطلب ذلك الغرض الدنيوي ليستعين به على طاعة مولانا تبارك وتعالى فلا يكون ذلك حينئذ رياء وعلى هذا يحمل ما ورد في بعض الطاعات انها سبب للتوسع في الرزق وقد يحمل ذلك على التوسعة المعنوية بخلق القناعة في القلب والزهد والغنى بالمولى تبارك وتعالى عن كل ما سواه وهذا هو الغنى الاكبر والتوسعة الحقيقية * قوله وحكم الخامس التفصيل يعني بالخامس شرك الاسباب وهو اعتقاد تاثيرها فيما قارنها عادة ولاشك ان اعتقاد الناس في هذه الاسباب العادية على اربعة اوجه * منهم من يعتقد قدمها واستقلالها بالتاثير من طباعها اي حقائقها من غير جعل من الله تعالى وهذا مذهب كثير من الفلاسفة والطبائعيين وقد حكى ابن دهاق وغيره الاجماع على كفرهم *

D'autres pensent que ces causes sont adventices et qu'elles produisent les effets qui les accompagnent, non par leur nature, mais par une force que Dieu crée en elles; s'il leur enlevait cette force, leur action disparaitrait. Ceux-là sont des novateurs, des égarés, des impies; sur le point de savoir s'ils sont mécréants s'est produite la controverse dont nous avons parlé plus haut.

D'autres encore pensent que les causes expérimentales sont adventices, qu'elles n'ont aucune action sur les effets qui les accompagnent, ni par leur nature, ni par une force qu'elles tiendraient de Dieu; mais ils sont persuadés que ces causes sont indissolublement liées aux effets qui les accompagnent et ne sauraient en être séparées. Cette croyance conduit ceux qui la professent à la mécréance, parce qu'elle entraîne la négation des miracles accomplis par les prophètes et de tout ce qu'ils ont annoncé relativement à la situation de l'homme à sa mort, dans la tombe et dans la vie future, attendu que tout cela est contraire à l'ordre habituel des choses et que les causes expérimentales n'y accompagnent pas les effets avec lesquels elles coïncident d'ordinaire. C'est parce qu'ils considéraient comme impossible cette séparation des causes expérimentales et de leurs effets, que les païens ont nié la résurrection. Ils disent : « Quand nous ne serons plus qu'ossements et poussière, notre résurrection ne serait-elle pas une création nouvelle » (*Coran*, XVII, 52).

Enfin, dans une quatrième opinion, on croit que les causes expérimentales sont adventices, qu'elles n'ont pas d'action sur les effets qui les accompagnent, ni par leur nature, ni par une force qui leur serait attribuée;

ومن الناس من يعتقد حدوثها وتاثيرها فيما قارنها لكن ليس من طباعها وانما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة ولو نزعها منها فهؤلاء مبتدعة ضلال فساق وفى كفرهم من الخلاف ما سبق * ومن الناس من يعتقد حدوثها وعدم تاثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها لكنه يعتقد ملازمتها لما قارنها وانه لا يصح فيها (١) التخلف وهذا الاعتقاد يئول بصاحبه الى الكفر لانه يستلزم انكار معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانكار ما اخبروا به من احوال الموت والقبر والآخرة لان ذلك كله من باب خوارق (٢) العوائد التى تخلفت فيها الاسباب العادية عما يقارنها * ولاجل اعتقاد عدم التخلف فى العاديات انكر الجاهلية البعث وقالوا أاذا كنا عظاما ورفاتا انا لمبعوثون خلقا جديدا * ومن الناس من يعتقد حدوث الاسباب العادية وعدم تاثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها

(١) 149 فيه.
(٢) 149, 632, 641 خرق.

que Dieu les a instituées à titre de marques et d'indices des faits qu'il lui plait de créer, sans qu'il y ait aucune relation de dépendance logique entre ces causes et ce dont elles sont les indices. C'est pour cela que Dieu peut rompre, à l'égard de ces causes, l'ordre habituel, en faveur de qui il lui plait et quand il lui plait. C'est cette doctrine qui est la vraie, et ceux qui la professent sont les croyants et les orthodoxes. Nous avons déjà expliqué la théorie du jugement expérimental dans cette doctrine orthodoxe.

IV

TEXTE. — *Les sources de la mécréance et de l'hétérodoxie sont au nombre de sept :*

1° La nécessitation essentielle, qui attribue les choses existantes à Dieu, agissant comme une cause logique ou comme une loi naturelle, involontairement ;

2° L'optimisme logique, consistant à soutenir que les actes de Dieu et ses décisions sont subordonnés logiquement à des mobiles, qui sont la réalisation du bien et l'empêchement du mal ;

3° L'imitation vicieuse, qui consiste à suivre l'opinion d'autrui par solidarité et de parti pris, sans rechercher la vérité ;

4° L'induction expérimentale, qui affirme une corrélation forcée d'existence ou de non existence entre une chose et une autre, en s'appuyant sur l'expérience ;

5° L'ignorance complexe, qui consiste à ignorer la vérité et à ignorer qu'on l'ignore ;

6° L'attachement, en matière de foi, à la signification apparente du Coran et des Hadiths, sans distinction

وان مولانا عز وجل جعلها امارات ودلائل (1) على ما شاء سبحانه من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جعلت دليلا عليه فلهذا صح ان يخرق جل وعلا العادة فيها لمن شاء وفى اي وقت شاء (2) وهذا الاعتقاد هو الحق والقائلون به هم المومنون واهل السنة وقد تقدم شرح الحكم العادي على هذا المذهب السني

﴿ واصول الكفر والبدع سبعة * الايجاب الذاتي وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل والطبع من غير اختيار * والتحسين العقلي وهو كون افعال الله تعالى واحكامه موقوفة عقلا على الاغراض وهي جلب المصالح ودرء المفاسد * والتقليد الرديء وهو متابعة الغير لاجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق * والربط العادي وهو ثبوت التلازم بين امر وامر وجودا وعدما بواسطة التكرر * والجهل المركب وهو ان يجهل الحق ويجهل جهله به * والتمسك فى عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره

(1) 149, 638 دليلا .
(2) 632 وفى اي وقت شاء manquent.

entre ce que cette signification apparente a d'impossible ou de possible ;

7° L'ignorance des règles du raisonnement, par le moyen desquelles on connaît la nécessité des choses nécessaires, la contingence des choses contingentes et l'impossibilité des choses impossibles, ainsi que l'ignorance de la langue arabe, comprenant la lexicologie, la grammaire et la rhétorique.

Commentaire. — Une seule des circonstances que nous venons d'indiquer peut entraîner soit la qualification de mécréant, de l'accord unanime des docteurs orthodoxes, soit la qualification d'hétérodoxe sans qu'il y ait accord sur la mécréance.

La première cause indiquée dans le texte est la nécessitation essentielle, consistant à croire que l'essence divine produit les choses possibles, non pas volontairement, mais comme une cause logique ou une force naturelle. Il n'est pas douteux que le partisan de cette théorie ne soit un mécréant : elle le conduit, en effet, à nier la puissance et la volonté éternelles ; elle entraîne aussi comme conséquence l'éternité du monde ; enfin, elle entraînerait la fausseté de ces passages du Coran : « Ton Seigneur crée ce qu'il lui plaît, et il agit librement » *(Coran,* xxviii, 68); « Loin de là, les deux mains de Dieu sont ouvertes ; il distribue ses dons comme il veut » *(Ibid.,* v, 69), ainsi que d'autres passages nombreux du Coran et des Hadiths.

La différence entre la cause logique *(Alla)* et la force naturelle *(tabiâa)* réside en ce que la première entraîne l'existence de l'effet, qu'elle accompagne toujours et qui ne peut, en aucune façon, être séparé d'elle. La seconde

منها وما لا يستحيل * والجهل بالقواعد العقليه التى هي العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وباللسان العربي الذى هو علم اللغة والاعراب والبيان ﴾ يعنى ان اعتقاد واحد من هذه الامور قد ينشأ عنه كفر مجمع عليه وقد تنشأ عنه بدعة يختلف فى كفر صاحبها

اما الامر الاول وهو الايجاب الذاتي اي اعتقاد ان الذات العلية سبب فى وجود الممكنات لا بالاختيار بل بطريق العلة او الطبيعة فلا اشكال فى كفر من يعتقد هذا لان من لازم هذا المذهب انكار القدرة والارادة الازليتين ومن لازمه قدم العوالم ومن لازمه تكذيب القرءان فى قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وقوله جل وعلا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ونحو ذلك مما هو كثير فى الكتاب والسنة * والفرق بين العلة والطبيعة ان العلة تقتضى معلولها وتلازمه ولا يمكن انفكاكه عنها اصلا

n'entraîne l'existence de l'effet que s'il y a réalisation des conditions requises et absence d'empêchements; mais l'effet peut ne pas coexister avec elle, par suite de l'absence d'une condition ou de la présence d'un empêchement.

La fausseté de cette doctrine est manifeste. Il est démontré, en effet, d'une manière certaine, que Dieu est nécessairement éternel dans le passé et que tout ce qui n'est pas Lui a eu nécessairement un commencement. Il est également démontré qu'il est impossible qu'il existe une série de choses adventices qui n'aurait pas de commencement. D'où il résulte, d'une manière certaine et indubitable, que Dieu a créé l'univers librement et non par voie de conséquence nécessaire dans l'éternité du passé, c'est-à-dire comme cause logique ; ni par voie de conséquence nécessaire dans l'éternité future, c'est-à-dire comme une loi naturelle, si l'on suppose que l'absence d'une condition ou l'existence d'un empêchement a fait obstacle à l'existence du monde dans l'éternité du passé ; en effet, si l'une des conditions de l'existence du monde avait fait défaut dans l'éternité du passé, le monde n'aurait jamais pu exister, parce que l'on devrait dire de cette condition ce qu'on a dit du monde et qu'il en résulterait une régression à l'infini. Et si un empêchement à l'existence du monde s'était produit dans l'éternité du passé, cet empêchement serait éternel dans le passé et ne pourrait plus cesser d'exister ; or, l'existence du monde est subordonnée à la non existence de cet empêchement ; le monde ne pourrait donc jamais exister.

La deuxième source mentionnée est celle de l'optimisme rationnel. Celui qui professe cette opinion est unanimement déclaré mécréant. C'est l'hérésie des Barahima, qui nient la prophétie et traitent de mensonges ce

والطبيعة تقتضي مطبوعها عند توفر الشرائط وانعدام الموانع وقد يتخلف عنها المطبوع لتخلف شرط او وجود مانع ❊ وهذا المذهب ظاهر الفساد فان البرهان القطعي قد دل على وجوب القدم لمولانا تبارك وتعالى و وجوب الحدوث لكل ما سواه ودل ايضا على استحالة حوادث لا اول لها فتعين على سبيل القطع واليقين ان المولى تبارك وتعالى انما اوجد العوالم بطريق الاختيار لا بطريق اللزوم في الازل وهو طريق التعليل ولا بطريق اللزوم فيما لا يزال وهو طريق الطبع اذا قدر تخلف شرط او وجود مانع في الازل لوجود العوالم لانه لو تخلف شرطها في الازل لم يمكن ان توجد ابدا لنقل الكلام الى ذلك الشرط فيلزم فيه التسلسل ولو وجد لها مانع من وجودها في الازل لكان ذلك المانع قديما فيستحيل عدمه والعوالم قد توقفت على عدمه فلا يمكن وجودها ابدا

واما الامر الثاني وهو التحسين العقلي فقد نشأ عنه كفر صريح مجمع عليه وهو كفر البراهمة فانهم انكروا النبوءة وكذبوا الرسل

que les envoyés de Dieu ont transmis aux hommes touchant l'obligation de s'incliner ou de se prosterner pour la prière, d'égorger les animaux pour en rendre la consommation licite, etc. Tout cela est, d'après eux, anormal, et il est impossible que Dieu en ait fait un dogme. Il serait facile à ces hérétiques, avec la moindre réflexion, de constater leur erreur. Si les pratiques dont il s'agit étaient anormales dans le dogme, elles le seraient également dans les actes du Seigneur. Or, il est incontestable que Dieu donne quelquefois à un individu, par la maladie ou par la veillesse, la posture d'un homme incliné ou prosterné ; même, il lui enlève quelquefois la raison, au point que l'homme accomplit des actes bien plus répugnants, montrant, par exemple, sa nudité, mangeant des excréments et toutes sortes d'impuretés ou se souillant avec ces impuretés. Or, si Dieu peut faire ce qui lui plaît, il peut également ordonner à ses créatures ce qui lui plaît. Si ses actes ou ses décisions étaient subordonnés à des mobiles, il en résulterait qu'il aurait besoin de ces actes pour satisfaire ses désirs, ce qui est contraire à sa majesté, à sa grandeur et à la nécessité de son indépendance absolue.

De cette erreur est née l'hétérodoxie des Mòtazélites, d'après laquelle Dieu serait obligé d'avoir égard au bien et au mieux en ce qui concerne les hommes ; les dispositions de la loi religieuse devraient tenir compte de ce que la raison humaine considère comme bon ou comme mauvais, etc., etc.

La troisième cause est l'imitation vicieuse, et celui qui la pratique est unanimement qualifié de mécréant. C'est la doctrine des païens qui, par imitation de leurs ancêtres, associaient à Dieu d'autres êtres et adoraient

صلوات الله وسلامه عليهم فيما بلغوه عن المولى تبارك وتعالى من ايجاب الركوع والسجود واباحة ذبح البهائم للاكل ونحو ذلك وذلك كله عندهم قبيح يستحيل ان يشرعه الحكيم * ولو تأملوا ادنى تأمل لعرفوا فساد رأيهم لانه لو قبح ذلك في حكمه تعالى لقبح في فعله جل وعلا ومن المعلوم قطعا ان الله تعالى قد يجعل شخصا بمرض او كبر على هيئة الراكع او على هيئة الساجد بل قد يسلب عقله حتى يصدر منه ما هو اعظم من هذا من كشف العورة وأكل القذرات وسائر النجاسات والتلطخ بها * فاذا كان له تبارك وتعالى ان يفعل ما يشاء فله جل وعلا ان يحكم في عبيده بما يشاء ولو توقفت افعاله سبحانه واحكامه على الاغراض لزم احتياجه الى الافعال ليحصل بها غرضه وذلك ينافي جلاله وعظمته ووجوب غناه جل وعلا عن كل ما سواه * ونشأ عن هذا الاصل الفاسد بدعة المعتزلة في ايجابهم مراعاة الصلاح والاصلح للعباد في حقه تعالى وكون الاحكام الشرعية تابعة لتحسين العقل وتقبيحه ونحو ذلك من بدعهم

واما الامر الثالث وهو التقليد الرديء فقد نشأ عنه كفر صريح مجمع عليه وهو تقليد الجاهلية ءاباءهم في الشرك وعبادة الاصنام

les idoles. Il en est de même de l'imitation du commun des Juifs et des Chrétiens à l'égard de leurs docteurs, en ce qu'ils nient la mission de notre Prophète Mohammed, et de toute imitation d'une hérésie manifeste.

Cet esprit d'imitation a donné naissance à une hétérodoxie dont les partisans ne sont pas unanimement considérés comme des mécréants. Telle est l'imitation du commun des Môtazélites, des Mordjia et des Corporalistes à l'égard des premiers propagateurs de leurs croyances. Nous avons indiqué plus haut la divergence des opinions qui ont été émises à leur sujet.

En disant l'*imitation vicieuse*, nous avons entendu laisser de côté l'imitation louable, comme celle du commun des croyants à l'égard de leurs savants en matière de droit appliqué. Quant à l'imitation des savants orthodoxes en ce qui concerne la théorie du dogme, il y a controverse sur le point de savoir si elle est suffisante. Beaucoup d'auteurs compétents la considèrent comme suffisante quand la personne est fermement convaincue de la vérité de sa croyance, et, principalement, quand il s'agit de personnes à qui il est difficile de comprendre les démonstrations.

La quatrième cause est l'induction expérimentale. Il est hors de doute que cette induction conduit quelquefois à une mécréance sur laquelle il y a accord unanime. Telle est l'hérésie des naturalistes, qui affirment que les sphères célestes ont existé de toute éternité et agissent par leur nature sur le monde terrestre. Telle est aussi l'hérésie des païens, qui, trompés par la méthode empirique, nient la résurrection et les vicissitudes de la vie future. L'induction empirique a donné lieu aussi à une hétérodoxie dont les partisans ne sont pas considérés,

وتقليد عامة اليهود وعامة النصارى لاحبارهم فى انكار نبوءة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك من كل تقليد فى كفر صريح * ونشأ عنه بدعة مختلف فى كفر صاحبها كتقليد عامة المعتزلة والمرجئة والمجسمة لقدمائهم فيما دانوا به من هذه البدع وقد سبق ما فى ذلك من الخلاف * واحترزنا بالتقليد الرديء من التقليد الحسن كتقليد عامة المؤمنين لعلمائهم فى الفروع واختلف فى تقليد عامة المؤمنين لعلماء اهل السنة فى اصول الدين هل يكفى ذلك ام لا وكثير من المحققين قالوا ان ذلك كاف اذا وقع منهم التصميم على الحق لاسيما فى حق من يعسر عليه فهم الادلة

واما الامر الرابع وهو الربط العادي فلا شك انه قد نشأ عنه كفر صريح مجمع عليه ككفر الطبائعيين القائلين بقدم الافلاك وتاثيرها بطبائعها فى العوالم الارضية وكفر الجاهلية المنكرين للبعث واحوال الآخرة بسبب الاغترار بالربط العادي * ونشأ عنه بدعة مختلف فى كفر صاحبها كبدعة من اعتقد حدوث

par tout le monde, comme des mécréants. Telle est la doctrine de ceux qui croient que les causes empiriques sont adventices, qu'elles agissent parce que Dieu a mis en elles une force, et que, s'il leur enlevait cette force, elles n'auraient plus aucune action. Nous avons déjà parlé de la controverse qui s'est élevée à ce sujet.

La cinquième source d'hérésie réside dans l'ignorance complexe, qui consiste à croire qu'une chose est autrement qu'elle n'est en réalité. Il est certain que l'ignorance complexe détermine l'homme à persévérer dans sa mécréance si son ignorance porte sur cette mécréance; telle est l'ignorance des philosophes quand ils proclament l'éternité des sphères célestes, affirment que Dieu agit comme une cause logique, et autres doctrines analogues professées par ces mécréants. De même, elle détermine l'homme à persévérer dans son hétérodoxie si c'est sur sa croyance à cette hétérodoxie que porte son ignorance; telle est l'ignorance des Qadaria quand ils affirment que les animaux produisent seuls leurs actes volontaires, que Dieu est obligé d'avoir égard au bien et au mieux, et autres croyances du même genre.

L'ignorance complexe conduit à persévérer dans la mécréance ou l'hétérodoxie, parce que celui qui en est atteint ne se rend pas compte de son ignorance et est persuadé, au contraire, qu'il possède la vérité. Or, celui qui est dans cette disposition d'esprit ne cherche pas à sortir de son erreur parce qu'elle est pour lui la vraie foi. S'il arrive que quelqu'un vient lui suggérer des doutes et tente de le ramener à la vérité, il refuse de l'entendre et de le croire. Il n'en est pas ainsi de l'ignorance simple, qui est le défaut de connaissance d'une chose quelconque. Celui qui est affligé de cette igno-

الاسباب العادية وتأثيرها بجعل الله تعالى فيها قوة لذلك ولو شاء(1) لم تؤثر وقد سبق ما في ذلك من الخلاف

واما الامر الخامس وهو الجهل المركب الذى هو اعتقاد امر على خلاف ما هو عليه فلا شك انه سبب للتمادى على الكفر ان كان ذلك الكفر هو الذى وقع الجهل باعتقاده كجهل الفلاسفة باعتقادهم قدم الافلاك واعتقادهم تاثير الاله بطريق التعليل ونحو ذلك من كفرياتهم * وهو ايضا سبب في التمادى على البدعة ان كانت تلك البدعة هي التى وقع الجهل باعتقادها كجهل القدريه باعتقادهم استقلال الحيوانات بايجادها افعالها الاختياريه واعتقادهم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح في حق مولانا تبارك وتعالى ونحو ذلك من سائر البدع الاعتقادية * وانما كان الجهل المركب سببا وأصلا للتمادى على الكفر والبدعة لاجل عدم شعور صاحبه بجهله واعتقاده الصواب والحق في جهله ومن كان على هذه الصفة فانه لا يطلب الخروج عن جهله لانه هو الصراط المستقيم عنده واذا اتفق ان يجىء من يشككه في معتقده ويرده الى ما هو الحق في نفس الامر يمتنع من الاستماع له ومن قبول قوله بخلاف الجهل البسيط وهو عدم ادراك امر من الامور

---

(1) 149 ولو نزعها.

rance cherche à connaître ce qu'il ignore, quand il se rend compte de son ignorance. S'il ne s'en rend pas compte lui-même et que quelqu'un vienne éveiller en lui le désir de connaître, ou lui apprendre ce qu'il ignore, il répond à cet appel ; il accueille cet enseignement parce que l'esprit éprouve, pour l'ignorance simple, une répugnance naturelle, et tend, au contraire, à connaître ce qu'il ignore.

L'ignorance complexe provient de la confiance que l'esprit accorde à des raisonnements qui ne sont pas décisifs, de la faveur avec laquelle il considère ses réflexions et ses découvertes; principalement, lorsque, dans quelques-unes de ses réflexions, il se croit parvenu à la vérité, il en est charmé, il en tire vanité et assimile tous ses raisonnements à ce raisonnement dans lequel Dieu lui a permis, par générosité pure, de saisir le vrai. Cet esprit est alors frappé d'impuissance et d'aveuglement dans tous ses autres raisonnements, à cause de son orgueil, parce qu'il a méconnu la faveur qu'il a reçue, faveur que Dieu seul peut concéder et que ne procurent, directement ou indirectement, ni la raison, ni la réflexion, ni les argumentations les plus fortes, soit par leurs éléments, soit par leur forme ; parce qu'il a oublié ses devoirs d'humilité et de dépendance, à l'égard de Dieu, dans toute réflexion qui se présente à son esprit. Dieu a dit : « J'écarterai de mes enseignements ceux qui s'enorgueilliront injustement sur la terre » *(Coran*, VII, 143).

L'ignorance complexe existe en matière de tradition dogmatique, comme en matière de raisonnement, chez ceux qui acceptent l'opinion d'autrui, comme chez ceux qui raisonnent.

فان صاحبه يطلب العلم بما جهله إن شعر بعدم ادراكه وان غفل عن ذلك وجاء من ينبهه لطلب العلم بذلك او جاء من يعلمه ما جهله فانه يجيب الى ذلك ويقبله لما جبلت عليه النفوس من النفرة عن الجهل البسيط ومحبة تحصيل العلم بما ليس معلوما لها * وسبب الجهل المركب وثوق النفس من العقليات بما ليس برهانيا من الادلة وتحسين الظن بما تستبد به من انظارها واستنباطها لاسيما عند ما تظهر لها الاصابة للحق في بعض انظارها فتزهو وتعجب حينئذ وتقيس سائر انظارها على ذلك النظر الذى من(1) المولى الكريم تبارك وتعالى فيه بالتوفيق لدرك الحق فضلا منه جل وعلا * فعوقب هذا الناظر بالحرمان وعدم التسديد في سائر الانظار لتكبره واهماله شكر نعمة درك الصواب التى انفرد باسدائها(2) المولى جل وعلا وليس للعقل ولا لفكرته ولا للدليل الصحيح مادة وتركيبا فيه تاثير البتة لا بطريق التولد ولا بطريق التعليل واهماله لزوم التواضع والفقر الى المولى جل وعلا في كل نظر يقع بباله قال جل من قائل ساصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق * ويكون ايضا هذا الجهل المركب في الشرعيات كما يكون في العقليات ويكون من المقلدين(3) كما يكون من الناظرين(4)

---

(1) 149 الذى من به.
(2) 632 باهدائها.
(3) 149 في المقلدين.
(4) 149 في الناظرين.

La sixième cause consiste à s'attacher, en matière de dogme, à la signification apparente des textes du Coran et des Hadiths, sans distinction entre ce qu'elle offre d'impossible ou de possible.

Il est évident que cette observation littérale des textes conduit à la mécréance ou à l'hétérodoxie. On a un exemple de mécréance dans la doctrine des dualistes, qui affirment la divinité de la lumière et des ténèbres et qui s'appuient sur ces paroles du Coran : « Allah (Dieu) est la lumière des cieux et de la terre » (xxiv, 35), pour dire que l'une des deux divinités est la lumière et se nomme Allah. Ils ne prennent pas garde qu'il est impossible que la lumière soit Dieu, puisqu'elle naît et se modifie, que tantôt elle existe et tantôt cesse d'exister ; or, il est impossible que Dieu naisse et se modifie, et il est nécessairement éternel dans le passé et dans l'avenir. On est donc forcé d'admettre, pour ce verset du Coran, une signification autre que sa signification apparente, soit en s'en remettant à Dieu pour sa véritable signification, comme le faisaient, en pareille matière, les musulmans des premiers âges ; soit, suivant la doctrine d'Imam El-Harameïn et de beaucoup d'autres docteurs, en adoptant une signification applicable, d'après la manière de parler des Arabes, aux termes employés dans le Coran, puisque le Coran a été révélé dans la langue des Arabes.

Il existe à cet égard plusieurs théories qui sont exposées dans les livres d'exégèse coranique. On a dit notamment : Il est possible que les termes du Coran aient été employés métaphoriquement et en matière de comparaison littéraire, la non existence étant considérée comme une obscurité qui cache les êtres, le ciel, la terre

واما الامر السادس وهو التمسك فى عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل فلا خفاء فى كونه اصلا للكفر او البدعة *
اما الكفر فكاخذ الثنوية القائلين بالوهية النور والظلمة من قوله تعالى الله نور السموات والارض ان النور احد الالهين واسمه الله ولم ينظروا الى استحالة كون النور الها لانه متغير حادث يوجد وينعدم والاله يستحيل عليه التغير ويجب له القدم والبقاء *
واذا كان كذلك وجب حمل الآية على خلاف ظاهرها اما مع التفويض الى المولى تبارك وتعالى فى تعيين المراد منها وهو مذهب السلف فى جنس هذه الظواهر واما مع تعيين معنى يصح[1] ارادته بهذا اللفظ فى لغة العرب لان القرءان بالسنتهم[2] وهو مذهب امام الحرمين وكثير من الائمة * ولهم فى ذلك تاويلات مذكورة فى كتب التفسير من جملتها انه يحتمل ان يكون اللفظ خرج مخرج الاستعارة او التشبيه البليغ بان جعل العدم كظلمة استتر فيه وجود الكائنات من السموات والارضين وما

---

[1] 149, 641 تصح.

[2] 149 نزل بالسنتهم 632, 641, 642 : نزل على السنتهم.

et ce qui les sépare. Et comme le passage de ces êtres de la non existence à l'existence, dans leur substance et dans leurs attributs, est subordonnée à leur création par Dieu, de même que l'apparition des choses que nous cache l'obscurité est subordonnée à la diffusion de la lumière sur ces choses, on a pu dire, à ce point de vue, que Dieu est la lumière du ciel et de la terre ; ce qui signifie que c'est Dieu qui fait apparaître le ciel, la terre et tous les êtres, les créant d'abord, puis les entretenant, faisant durer leurs substances avec les accidents successifs qui les accompagnent, et qui sont si nombreux que Dieu seul peut les compter. Si Dieu ne répandait pas sur l'existence des êtres la lumière de sa puissance, de sa volonté et de son intelligence, ces êtres demeureraient dans les ténèbres du néant durant l'éternité. Aussi, lorsque Dieu retirera à ce monde ce qu'il lui a départi du rayonnement de ses attributs pour prolonger son existence et l'entretenir, ce monde s'effondrera et s'évanouira pour rentrer dans l'ombre du néant où il se trouvait, jusqu'à ce que Dieu l'éclaire des rayons de sa puissance, de sa volonté et de son intelligence au jour de la résurrection et de la deuxième création. Alors, les êtres se mettront à marcher en se balançant, revêtus du manteau de l'existence, allant et venant, et chacun d'eux se dirigera vers la destination que Dieu lui a assignée pour l'éternité. On peut dire, dès lors, en employant les métaphores, les tropes et les images variées de la langue des Arabes, que Dieu est la lumière du ciel et de la terre.

Il est encore possible que les mots « Dieu est la

بينهما * ولما توقف خروجها من العدم الى الوجود فى ذواتها وصفاتها على ايجاد المولى العظيم تبارك وتعالى لها كما توقف ظهور الاشياء المستترة بالظلمة على انتشار النور عليها اطلق بهذا الاعتبار على المولى تبارك وتعالى انه نور السموات والارض اي هو جل وعلا المظهر للسموات والارضين ولجميع الكائنات بخلقه(١) لها اولا وامدادها ثانيا بابقاء ذواتها بما والى عليها من تعقبات(٢) الاعراض المتكاثرة كثرة لا يحصى عددها الا هو جل وعلا * فلو لا المولى تبارك وتعالى بما نشر على وجود الكائنات من انوار قدرته وارادته وعلمه لوجب بقاؤها فى ظلمة العدم ابد الابد * ولهذا اذا طوى سبحانه(٣) عن هذه العوالم ما نشر على وجودها من نور تعلق صفاته بابقائها(٤) وامدادها خربت وفنيت ودخلت فى ظلمة عدمها الذى كانت عليه حتى يقابل ايضا وجودها بنور قدرته وارادته وعلمه عند البعث والنشأة الثانية * فتصبح حينئذ ترفل فى اثواب وجودها ذاهبة وجائية كل صائر الى ما حكم به المولى العظيم جل وعلا واراده فى ازله * فصح اذن ان يقال على طريق مجازات لغة العرب واستعاراتها وتفننها فى بليغ تشبيهاتها الله نور السموات والارض * ويحتمل ان

---

(١) 149 لخلقه.

(٢) 149, 641 تعقبات.

(٣) 149, 632, 638, 642 على هذه.

(٤) 632 بابقاعها.

lumière du ciel et de la terre » signifient que, par lui, sont apparues les lumières sensibles de l'univers, telles que le soleil, la lune, les étoiles, les lampes; ainsi que les lumières morales, telles que l'intelligence des anges, celle des prophètes, des apôtres, des pôles *(kotb)*, des saints, des hommes vertueux et des savants, et tous les privilèges qui résultent de leur intelligence et de leur savoir. La signification du passage en question serait donc que les cœurs et les organes de ces êtres tirent de Dieu seul, et non de leur propre force, la lumière de leur intelligence, de leurs dons particuliers et de leurs actes, et, par conséquent, que Dieu est leur lumière. Les métaphores et les comparaisons de ce genre sont encore aujourd'hui en usage dans le public. On dit d'un homme de qui dépendent la bonne gestion des affaires d'une ville et des intérêts de ses habitants et leur tranquillité : « Un tel est la lumière de la ville », c'est-à-dire : c'est par lui que ce qu'elle a de beau apparait aux yeux de tous. Mais Dieu seul sait exactement ce qu'il a entendu dire par ces mots.

Quant à l'hétérodoxie qui résulte d'un attachement trop rigoureux à la lettre du Coran et des Hadiths, elle est très fréquente. Telle est celle des Corporalistes, qui affirment la corporalité de Dieu en s'appuyant sur le sens apparent des mots : « A ce que j'ai créé de mes mains » *(Coran*, XXXVIII, 75), et sur d'autres passages semblables. Ils attribuent également à Dieu la position d'*en haut* en ce sens qu'il aurait, comme les corps, un volume et occuperait une portion de l'espace, se fondant pour cela sur ces versets du Coran : « Dieu siège sur le trône » (XX, 4); « Ils craignent leur Seigneur, qui les domine d'en haut » (XVI, 52), etc. En outre, ils voient

يكون المراد بفوله تعالى الله نور السموات والارض انه به تعالى ظهرت انوارها الحسية من شمس وفمر ونجوم وسراج وانوارها المعنوية كعلوم الملائكة وعلوم الانبياء والرسل والافطاب والاولياء والصالحين والعلماء واحوالهم السنية التابعة لتلك العلوم والمعارف * فالمعنى ان تلك الفلوب والجوارح انما استنارت بتلك العلوم والاحوال والاعمال بانارة المولى العظيم لها بذلك لا بحولها وفوتها فهو تعالى اذن نورها * ومثل هذا المجاز والتشبيه مالوف اليوم فى عرف الناس يفولون فيمن توفعت عليه امور البلد وتصرفات اهلها بطريق السداد والعافية فلان هو نور هذه المدينة اي به استنارت وظهرت محاسنها والله تعالى اعلم بمراده * واما البدعة الناشئة عن تفليد مجرد ظواهر الكتاب والسنة فكثيرة جدا كاخذ المجسمة الجسمية من ظاهر فوله تعالى لما خلفت بيدي ونحوه والاختصاص بجهة فوق بطريق التحيز وعمارة الفراغ كاختصاص الاجسام من فوله تعالى على العرش استوى وفوله تعالى يخافون ربهم من فوفهم ونحو

la preuve de la corporalité de Dieu, de sa localisation, de son passage de l'état de mouvement à celui de repos, dans ces paroles du Prophète : « Dieu descend vers le ciel du monde lorsque arrive le dernier tiers de la nuit. » Au surplus, les passages allégoriques que l'on trouve dans le Coran et dans la Sounna sont nombreux. Les savants ont composé des volumes pour les réunir et pour les examiner.

La règle générale à suivre à l'égard de tous ces passages allégoriques des textes sacrés est celle-ci : Tout passage dont le sens apparent offre une impossibilité est examiné avec attention. S'il ne peut être interprété que dans un sens, c'est dans ce sens qu'il faut le prendre. Soit ce passage du Coran : « Il est avec vous en quelque lieu que vous soyez » (LVII, 4). Que Dieu soit avec les hommes en un point de l'espace, cela est impossible, parce que le volume et la localisation sont des attributs particuliers aux corps. On est donc obligé de chercher un sens autre que le sens apparent. Or, ce passage n'admet qu'une interprétation, indiquée par l'enchaînement des idées : c'est que Dieu sait, voit et entend tout ce qui concerne les hommes.

Pour les passages qui admettent plus d'une interprétation, comme ceux-ci : « L'Arche voguait sous nos yeux » *(Coran,* LIV, 14), « Ce que j'ai créé de mes mains » (XXXVIII, 75), « Dieu siège sur le trône » (XX, 4), trois systèmes ont été proposés par les savants :

Dans le premier système, il faut s'en remettre à Dieu pour la signification de ses paroles, tout en écartant d'une manière absolue la signification apparente qui est impossible. Ce système est celui des premiers musulmans. Aussi, lorsque quelqu'un interrogea Malek ben Anès

ذلك * وكاخذهم ايضا الجسمية والجهة والانتقال بالحركة والسكون من قوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا الى السماء الدنيا اذا كان الثلث الاخير من الليل * ومشكلات الكتاب والسنة كثيرة جدا وقد صنف العلماء في جمعها(1) والكلام عليها تصانيف * والضابط الجملي في جميعها ان كل مشكل منها مستحيل الظاهر فانه ينظر فيه فان كان لا يقبل من التاويل الا معنى واحدا وجب ان يحمل عليه كقوله تعالى وهو معكم اين ما كنتم فان المعية بالتحيز والحلول بالمكان مستحيلة على المولى تبارك وتعالى لانهما من صفات الاجسام فتعين صرف الكلام عن ظاهره ولا يقبل هنا الا تاويلا واحدا دل عليه السياق وهو المعية بالاحاطة علما وسمعا وبصرا * وان كان يقبل من التاويل اكثر من معنى واحد كقوله تعالى تجري باعيننا وقوله تعالى لما خلقت بيدي وقوله تبارك وتعالى على العرش استوى ونحوه فقد اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب * الاول وجوب تفويض معنى ذلك الى الله تعالى بعد القطع بالتنزيه عن الظاهر المستحيل وهو مذهب السلف * ولهذا لما سأل السائل مالك ابن أنس رضي

(1) 149, 638, 641, 642 جميعها.

sur la signification des mots : « Dieu siège sur le trône », Malek répondit : « Siéger, on sait ce que cela signifie ; de quelle manière, on n'en sait rien, et s'en informer, c'est une impiété. » Puis il ordonna de faire sortir l'homme qui l'avait questionné. Malek entendait par là que siéger est un terme dont on connaît, dans la langue des Arabes, les significations figurées, applicables à Dieu ; que nous ignorons, dans ces acceptions et dans celles qui nous échappent, quelle est celle que Dieu a donnée à ses paroles ; que vouloir faire préciser ce que le texte de la loi n'a pas précisé, c'est une impiété ; que l'impie est un homme pervers, dont il faut s'éloigner et qu'il faut expulser des réunions de savants, pour qu'il ne jette pas le trouble dans l'esprit des musulmans par la manifestation de son impiété.

Dans le deuxième système, il est permis d'assigner aux passages allégoriques des textes une interprétation déterminée et de préférer cette interprétation à toute autre, en s'appuyant soit sur l'enchaînement des idées, soit sur la fréquence de l'emploi des termes par les Arabes dans le sens de cette interprétation. On interprète ainsi le mot *œil* dans le sens d'intelligence, ou de vue, ou de protection ; le mot *main* dans le sens de puissance ou de bienfait ; le mot *siéger* dans le sens de dominer. Ce système est celui d'Imam El-Harameïn et d'un grand nombre de savants.

Dans le troisième système, on donne aux termes allégoriques des textes sacrés le sens qui reconnaît à Dieu des attributs appropriés à sa splendeur et à sa beauté, sans que nous connaissions la vraie nature de ces attributs. Ce système est celui du chef des théologiens orthodoxes, Abou El-Hassan El-Achâri.

الله عنه عن قوله تعالى على العرش استوى قال فى جوابه الاستواء معلوم والكيفية مجهولة (١) والسؤال عن هذا بدعة وامر باخراج السائل * يعنى رضي الله عنه ان الاستواء معلوم من لغة العرب محامله (٢) المجازية التى تصح فى حق الله تعالى والمراد فى الآية منها او من غيرها مما لم نعلمه مجهول لنا والسؤال عن تعيين ما لم يرد نص عن الشرع بتعيينه بدعة وصاحب البدعة رجل سوء تجب مجانبته واخراجه من مجالس اهل العلم لئلا يدخل على المسلمين فتنة بسبب اظهار بدعته * المذهب الثانى جواز تعيين التاويل للمشكل ويرجح على غيره مما يصح بدلالة سياق او بكثرة استعمال العرب للفظ المشكل فيه فتحمل العين على العلم او البصر او الحفظ وتحمل اليد على القدرة او النعمة ويحمل الاستواء على القهر وهذا مذهب امام الحرمين وجماعة كثيرة من العلماء * الثالث حمل تلك المشكلات على اثبات صفات الله (٣) تعالى التى تليق بجلاله وجماله لا نعرف كنهها وهذا مذهب شيخ اهل السنة ابى الحسن الاشعري

---

(١) 632, 641 الكيف مجهول.

(٢) 632 بمحامله.

(٣) 642 صفات لله.

J'ajoute que, si on est prudent et si, en proposant l'interprétation d'un terme allégorique, on la mentionne seulement comme possible, en disant : « Il est possible que le sens de ce verset ou de ce hadith soit celui-ci », on est à l'abri de tout reproche de témérité ou d'inconvenance pour avoir proposé une interprétation à l'appui de laquelle il n'existe pas de preuve certaine.

La septième source d'hérésie réside dans l'ignorance des règles du raisonnement, de la langue arabe et de la rhétorique.

Il est incontestable que cette ignorance conduit quelquefois à la mécréance. Tel est le cas de ceux qui expliquent la doctrine des chrétiens, affirmant que Dieu est un composé dont Jésus serait une partie, par ces mots du Coran : « C'est un esprit de Dieu » (iv, 169). Ils donnent ainsi à la préposition *de* le sens partitif. C'est manifestement, parce qu'ils ignorent deux choses.

D'abord, ils ignorent les règles du raisonnement. Sans cela, ils comprendraient que cette interprétation conduit à déclarer que Dieu a eu un commencement, parce qu'il serait pareil aux choses adventices, se modifiant comme elles et ayant besoin d'un principe déterminant qui lui assignerait, entre les qualités composées, une quantité déterminée. En outre, l'entité divine serait entièrement abolie ; car, si Jésus renferme une parcelle de la divinité, la divinité cesse d'exister ; en effet, une entité composée cesse nécessairement d'exister dès qu'une de ses parties disparait, et, d'autre part, Jésus n'aurait reçu qu'une parcelle de Dieu ; or, une parcelle de Dieu n'est pas Dieu ; donc Dieu cesse d'exister complètement.

En second lieu, ils ignorent la langue arabe, puis-

رحمه الله تعالى ورضي عنه * قلت والظاهر ان من احتاط وعبر فيما يذكره من تاويل ذلك المشكل بلفظ الاحتمال فيقول يحتمل ان يكون المراد بالآية او الحديث كذا فقد سلم من التجاسر وسوء الادب بالجزم بتعيين مالم يقم الدليل القطعي على تعيينه والله تعالى اعلم

واما الامر السابع وهو الجهل بالاحكام العقلية وباللسان العربي وفن البيان * فلا شك ان الجهل بذلك قد يجر الى الكفر كفهم بعضهم مذهب النصارى بتركيب الاله وكون عيسى عليه الصلاة والسلام جزءا منه من قوله تعالى وروح منه فجعل من للتبعيض * ولاشك ان معه جهلين احدهما بالقواعد العقلية اذ لو عرف ان هذا المعنى يستلزم حدوث الاله للزوم مشابهته للحوادث في التغير والافتقار الى التخصيص بمقدار مخصوص من المقادير المركبة * ويستلزم انعدام حقيقة الالوهية بالكلية لانه اذا كان عيسى عليه الصلاة والسلام حصل فيه جزء من الاله فقد انعدم اذن الاله لوجوب انعدام الحقيقة المركبة بانعدام جزئها * وعيسى عليه الصلاة والسلام انما حصل فيه جزء الاله وجزء الاله ليس باله فقد انعدم اذن الاله بالكلية * الثاني

qu'ils restreignent la préposition *min* (de) au sens partitif. Ils devraient, de même, lui donner le sens partitif dans ce passage : « Il vous a soumis tout ce qui, *de* lui, est dans les cieux et sur la terre » (LXV, 12). S'ils connaissaient bien la langue arabe, ils comprendraient que, dans les mots « un esprit de Dieu », la préposition *de (min)* n'a pas le sens partitif, mais qu'elle marque seulement l'origine et que ces mots signifient « un esprit qui vient de Dieu en tant que création et production. » Cette préposition a le même sens dans le passage : « Il vous a soumis tout ce qui est (c'est-à dire vient) de lui dans les cieux et sur la terre. » On fait encore preuve d'ignorance de la langue arabe quand, pour affirmer que Dieu possède un corps et des membres, on s'appuie sur ces passages : « Malheur à moi qui me suis rendu coupable *du côté* de Dieu *(Coran*, XXXIX, 57). — « A ce que j'ai créé de mes mains », etc. — Quiconque connaît la langue arabe et a l'habitude de la manière de parler des Arabes sait que les mots جنب (côté) et جانب (flanc) sont fréquemment employés pour indiquer où résident certains droits. On dit souvent : « J'ai eu des torts envers (du côté de) telle personne », c'est-à dire : « J'ai méconnu son droit », et on n'entend nullement, par le mot côté, désigner le corps ou les parties du corps de cette personne. D'où il suit que le passage du Coran : « J'ai été coupable envers *(du côté* de) Dieu » doit s'entendre dans le sens de la culpabilité, eu égard aux droits de Dieu et à ses prescriptions impératives ou prohibitives. De même, quiconque a l'habitude de la langue arabe sait que le mot « *main* », comme il sert à désigner un organe déterminé, sert aussi à indiquer la puissance et la générosité.

جهلهم(1) باللغة العربية حيث حصروا معنى من فى التبعيض ويلزمهم ان يفهموا ايضا التبعيض منها فى قوله تعالى وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه كما فهموه فى قوله تعالى وروح منه * ولو كانوا عارفين باللغة العربية لفهموا ان من فى قوله تعالى وروح منه ليست للتبعيض وانما هي لابتداء الغاية اي روح جاء منه تعالى خلقا واختراعا كما ان معناها ذلك فى قوله تعالى وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه * ومن الجهل باللغة العربية اخذ الجسمية واعضائها فى حقه تبارك وتعالى من قوله جل وعز ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله وقوله تعالى لما خلقت بيدي ونحوهما * ومن عرف اللغة العربية ومارس استعمالات العرب فهم ان الجنب والجانب يستعملان كثيرا بمعنى جهة الحقوق اذ كثيرا ما يقول الانسان فرطت فى جنب فلان او جانبه ومراده التفريط فى جهة حقه وليس مراده قطعا(2) البدن والاجزاء * وعليه يخرج قوله تعالى على ما فرطت فى جنب الله فى جهة حقوقه واوامره ونواهيه * وكذا يعرف من خالط اللغة العربية ان اليد كما تستعمل فى الجارحة المخصوصة تستعمل فى القدرة والنعمة *

(1) Tous les manuscrits donnent le pluriel dans ce passage, après avoir donné le singulier dans le passage précédent.

(2) قطع البدن ولا اجزاؤه 632 ـ قطعا البدن ولا اجزاؤه 149.

Comme exemple d'ignorance des règles de la syntaxe, on peut citer le cas de quelques Môtazélites, à propos de ce passage du Coran : انا كل شيء خلقناه بقدر (nous avons créé toute chose avec mesure). Ces Môtazélites considèrent le groupe خلقناه comme un qualificatif du mot شيء. Le sens serait alors : « Toute chose *créée par nous* (l'a été) avec mesure. » Ils arrivent ainsi à inférer, comme conséquence implicite de ce qualificatif, l'existence de choses non créées par Dieu : ce seraient les actes volontaires des animaux, d'après la fausse doctrine de ces Môtazélites. S'ils avaient connu les règles de la syntaxe, ils auraient compris que le groupe خلقناه n'est soumis ici à aucune influence syntaxique, parce qu'il explique le terme qui régit (à l'accusatif) le mot كل. C'est ce qu'on appelle, dans la syntaxe arabe, l'*ichtir'al* (inversion)[26]. Le verbe créer, s'appliquant à toute chose indistinctement, il en résulte donc que la doctrine des Môtazélites est fausse.

Voici un exemple d'ignorance des règles de la rhétorique. Les Môtazélites, pour affirmer que les actions de Dieu sont déterminées par des mobiles, s'appuient sur ce passage du Coran : « Je n'ai créé les hommes et les génies qu'afin qu'ils m'adorent » (LI, 56). Ils considèrent la conjonction لِ (afin que) comme indiquant la cause au sens propre. S'ils avaient eu l'habitude des principes de la rhétorique, ils auraient vu que ce verset du Coran est ce qu'on appelle une métaphore dérivée [27]; que le Coran assimile l'obligation d'adorer Dieu, imposée aux hommes, à la cause finale qui détermine un acte et en vue de laquelle cet acte est accompli. L'adoration, c'est-à-dire l'obligation d'adorer Dieu, est considérée, par suite de cette assimilation, comme une cause finale dans le sens

ومن الجهل بقواعد الاعراب جعل بعض المعتزلة جملة خلقناه من قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر فى موضع الصفة لشيء حتى اخذوا(1) من مفهوم الصفة ان هناك شيأ غير مخلوق لله تعالى وهي افعال الحيوانات الاختيارية على مذهبه الفاسد * ولو عرف قواعد الاعراب لفهم ان جملة خلقناه لا محل لها من الاعراب لانها مفسرة للعامل فى كل من باب الاشتغال فيوخذ حينئذ من تعميم الخلق لكل شيء بطلان مذهب القدرية * ومن الجهل بفن علم المعانى والبيان اخذ المعتزلة تعليل افعال الله تبارك وتعالى بالاغراض من قوله جل وعلا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فجعلوا اللام للتعليل حقيقة * ولو خالطوا فن البيان لعرفوا ان الآية من باب الاستعارة التبعية وانه شبه التكليف بالعبادة فى ترتبه على الخلق بالعلة الغائية التى تترتب على الفعل ويقصد الفعل لاجلها * فجعلت العبادة اي التكليف بها لاجل هذا التشبيه علة غائية بطريق الاستعارة فتبع

---

(1) اخذ 149 .

figuré, et, consécutivement, la conjonction لِ, particule causative, a été employée au sens figuré et appliquée à l'adoration de Dieu pour désigner la cause au figuré.

C'est encore par ignorance des règles de la rhétorique que l'on est conduit à croire que des choses adventices émanent d'un autre que Dieu; que la foi, par exemple, est accrue par l'audition des versets du Coran, parce que Dieu a dit : « Lorsqu'on leur lit nos enseignements (nos versets), ces enseignements augmentent leur foi » *(Coran,* VIII, 2); ou encore que les vêtements cachent la nudité parce qu'il est dit : « Enfants d'Adam, nous vous avons envoyé des vêtements pour couvrir votre nudité » (VII, 25); ou encore que les vents poussent et étendent les nuages dans le ciel, parce qu'il est dit : « Dieu qui envoie les vents, lesquels soulèvent les nuages » *(Coran,* XXX, 47). Un grand nombre de passages du même genre se rencontrent dans le Coran et dans les Hadiths. Pour qui connaît les règles de la rhétorique, la relation (de causalité) indiquée dans tous ces passages est une relation métaphorique purement logique, qui consiste à attribuer un acte ou un effet quelconque à une chose qui l'accompagne extérieurement, mais n'en est pas la véritable cause dans l'esprit de celui qui parle.

Du moment que l'ignorance de ces sciences conduit à la mécréance et à l'hétérodoxie, toute personne capable de les comprendre doit s'efforcer de les acquérir. Les personnes qui en sont incapables doivent apprendre les parties de la théologie dont la connaissance constitue une obligation individuelle pour chaque musulman; lorsqu'elles entendent un passage du Coran ou des Hadiths, dont le sens apparent est en contradiction avec ce qu'elles connaissent de la théologie, elles doivent

ذلك استعارة اللام الموضوعة للتعليل ودخلت على العبادة للدلالة على العلة المجازية * وكذا من الجهل بفن المعانى والبيان اعتقاد صدور حوادث من غير المولى تبارك وتعالى كاعتقاد زيادة الايمان من سماع ءايات القرءان اخذا من قوله تعالى واذا تليت عليهم ءاياتنا زادتهم ايمانا * وستر العورة من اللباس اخذا من قوله تعالى يا بنى ءادم قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوءاتكم * واثارة الرياح للسحاب ونشرها اخذا من قوله تعالى الله الذى يرسل الرياح فتثير سحابا * ونحو ذلك مما هو فى القرءان والسنة كثير * ومن خالط فن البيان عرف ان الاسناد(1) فى جميع ذلك من باب الاسناد(1) المجازي العقلى وهو اسناد الفعل وما فى معناه الى ملابس له غير ما هو له فى الظاهر عند المتكلم(2) * واذا عرفت ان الجهل بهذه العلوم يوقع صاحبه فى كفر او بدعة تعين على من له قابلية لفهمها ان يجتهد فى تحصيلها ومن ليس له قابلية لفهمها وجب عليه ان يتعلم ما هو فرض عين عليه من علم التوحيد * ومهما سمع فى الكتاب والسنة ما يقتضى ظاهره خلاف ما عرف فى علم التوحيد قطع بان ذلك الظاهر المستحيل

---

(1) 149, 638, 642 الاستناد.

(2) ملابس اي ملازم وقوله فى الظاهر يتعلق بملابس وعند المتكلم يتعلق بكائن الذى تعلق به له اي هو كائن له note marginale du ms. 149 Bibl. nat. d'Alger. Cf. *Târifât* de Djordjani au mot المجاز العقلى.

tenir pour certain que cette signification apparente et impossible n'est pas celle que se sont proposé Dieu et le Prophète, et que ce passage a une signification juste et une interprétation acceptable et bonne ; elles doivent croire, d'une manière ferme, que la parole de Dieu et celle du Prophète sont vraies, qu'elles ne renferment ni contradiction, ni variation, ni erreur, ni ignorance, ni incertitude, ni inexactitude. Après cela, il importe peu qu'elles ignorent le véritable sens des passages en question, parce que leur âme est imprégnée de la croyance qu'il n'y a en Dieu, pas plus que chez les Prophètes, ni imperfections, ni défauts, ni altération.

V

TEXTE. — *Les choses existantes, considérées au point de vue du sujet (mahall) et du principe déterminant (moukhaççiç), sont de quatre sortes :*

1° Ce qui n'a besoin ni de sujet, ni de principe déterminant : c'est la substance de Dieu ;

2° Ce qui a besoin à la fois d'un sujet et d'un principe déterminant : ce sont les accidents ;

3° Ce qui a besoin d'un principe déterminant, mais non d'un sujet : ce sont les corps ;

4° Ce qui est dans un sujet sans avoir besoin d'un principe déterminant : ce sont les attributs de Dieu.

COMMENTAIRE. — Il faut entendre par sujet *(mahall)* la substance sur laquelle reposent les attributs, et non le lieu *(makan)* occupé par les corps[28]. En disant qu'une chose a besoin d'un sujet, ou existe dans un sujet, nous entendons que cette chose est attachée au sujet comme

غير مراد لله تعالى ولا لرسوله صلى الله عليه وسلم وان لذلك الكلام معنى صحيحا وتاويلا ممكنا مليحا * ويومن على سبيل القطع بان كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم حق لا تناقض فيه ولا اختلاف ولا باطل فيه ولا جهل ولاوهم ولا حيد عن الصواب ولا غلط ولا انحراف * ولا يضره بعد ذلك الجهل بالمراد لان القلب محشو باعتقاد تنزيه المولى جل وعلا و رسله عليهم الصلاة والسلام عن كل نقص وخلل وفساد وبالله تعالى التوفيق

﴿ والموجودات باعتبار المحل والمخصص اربعة اقسام قسم غني عن المحل والمخصص وهو ذات مولانا تبارك وتعالى وقسم مفتقر الى المحل والمخصص وهو الاعراض وقسم مفتقر الى المخصص دون المحل وهو الاجرام وقسم موجود في المحل ولا يفتقر الى مخصص وهو صفات مولانا جل وعز ﴾ مراده بالمحل الذات التى تقوم بها الصفات لا المكان الذى تجاوره الاجسام ومعنى افتقار الشيء الى المحل او وجوده في المحل قيامه به على سبيل

attribut. Par le mot *moukhaççiç* (principe déterminant), on désigne l'agent libre qui attribue à une chose possible et adventice une chose contingente qu'il a voulue à l'exclusion d'une autre chose contingente qu'il n'a pas voulue. En disant qu'une chose a besoin d'un sujet ou qu'elle existe dans un sujet, on entend que ce sujet est qualifié par cette chose. En disant qu'une chose n'a pas besoin d'un sujet, on entend que cette chose est elle-même une substance pourvue d'attributs et non un attribut. Dire qu'une chose a besoin d'un principe déterminant, c'est dire qu'elle est adventice et qu'elle a besoin d'un agent qui la détermine par l'existence au lieu de la non existence dans laquelle elle se trouvait.

Quand on a compris ce qui précède, on saisit clairement ce que nous avons dit dans le texte, à savoir que la substance de notre Seigneur n'a besoin ni de sujet, ni de principe déterminant. Il n'a pas besoin de sujet, parce qu'il est une substance pourvue des attributs les plus nobles, et non un attribut ; s'il était un attribut, il serait impossible qu'il fût pourvu des attributs réels, qui sont les idées *(mâani)*, et des attributs qui en sont la conséquence, les attributs idéaux *(mânaouïa)*. Or, il est prouvé, d'une manière certaine, que Dieu est nécessairement pourvu des attributs des idées *(mâani)*, qui sont la puissance, la volonté, l'intelligence, la vie, l'ouïe, la vue et la parole, ainsi que des attributs consécutifs consistant en ce que Dieu est puissant, voulant, intelligent, vivant, entendant, voyant et parlant. Un attribut ne peut être pourvu ni des attributs réels, ni des qualités qui en dérivent, parce que si un attribut était susceptible, comme la substance, d'être revêtu d'attributs réels, il ne pourrait en être dépourvu, pas plus que la

الاتصاف * ومعنى المخصص الفاعل المختار الذى يخصص الممكن الحادث بجائز اراده دون جائز لم يرده * ومعنى افتقار الشيء الى المحل او وجوده فيه اتصاف ذلك المحل به * ومعنى استغنائه عن المحل ان يكون فى نفسه ذاتا موصوفا بالصفات لاصفة * ومعنى افتقار الشيء الى المخصص ان يكون حادثا محتاجا الى فاعل يخصصه بالوجود بدلا عن العدم الذى كان عليه * فاذا عرفت هذا اتضح لك ما ذكرناه فى الاصل ان ذات مولانا تبارك وتعالى غني عن المحل والمخصص * اما غناه جل وعلا عن المحل فلانه ذات موصوفة بالصفات العلية وليس بصفة اذ لوكان صفة لاستحال ان يتصف بالصفات الوجودية وهي صفات المعاني وبلوازمها وهي الصفات المعنوية كيف والبرهان القطعي دل على وجوب اتصاف المولى تبارك وتعالى بصفات المعانى وهي القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وبلوازمها وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما * ودليل استحالة اتصاف الصفة بالصفات الوجودية وبلوازمها ان الصفة لو قبلت ان تقوم بها الصفات الوجودية كما تقوم بالذات

substance; en effet, l'aptitude à recevoir des attributs est essentielle et ne saurait manquer; on introduirait donc dans la réalité une série de choses se succédant à l'infini; en effet, l'attribut qui, dans cette hypothèse, repose sur un attribut, devrait pouvoir, lui aussi, recevoir un attribut, comme le premier; il ne pourrait donc pas en être dépourvu; le même raisonnement s'appliquerait à l'attribut dont il serait revêtu, lequel comporterait tout ce que comportent les attributs antérieurs, et ainsi de suite à l'infini.

Dieu est indépendant de tout principe déterminant, c'est-à-dire d'un agent créateur, parce qu'il est nécessairement existant; l'esprit ne conçoit pas sa non existence dans le passé, parce qu'il est nécessairement éternel dans le passé; ni dans l'avenir, puisqu'il est nécessairement éternel dans l'avenir. S'il était susceptible de non existence dans l'éternité du passé, il en résulterait que son existence serait contingente; or, toute chose contingente a besoin d'un agent créateur qui la détermine par l'existence, en place de la non existence. Or, si le créateur de l'univers avait besoin d'un auteur, son auteur, à son tour, aurait besoin d'un auteur, puisque tous deux sont égaux en divinité, et ainsi de suite à l'infini; si le nombre de ces auteurs est limité, il en résulte un cercle vicieux; s'il est illimité, il en résulte une régression à l'infini; deux solutions qui sont l'une et l'autre impossibles. — De même, si Dieu était contingent et avait besoin d'un auteur, il serait impuissant et adventice, comme toutes les choses adventices, ce qui détruirait sa divinité. On aboutirait aussi, dans cette hypothèse, à un empêchement mutuel entre Dieu et son auteur, puisque chacun d'eux posséderait nécessaire-

لزم ان لا تعرى عنها كالذات اذ القبول نفسي لا يتخلف وذلك يستلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود لان الصفة القائمة بالصفة على هذا التقدير يلزم ان تكون هي ايضا قابلة للصفة كالاولى فيلزم ان لا تعرى عن الصفة ثم تنقل الكلام الى الصفة القائمة بها فيلزم فيها ايضا ما لزم فيما قبلها وهكذا الى ما لا نهاية له * واما غناه جل وعز عن المخصص وهو الفاعل الموجد فلانه تبارك وتعالى واجب الوجود لا يتصور في العقل عدمه في الازل لوجوب قدمه ولا فيما لا يزال لوجوب بقائه اذ لو قبل جل وعلا العدم ازلا لزم ان يكون جائز الوجود وكل جائز الوجود فهو مفتقر الى فاعل موجد يخصصه بالوجود بدلا عن العدم * واذا لزم على هذا التقدير افتقار موجد العوالم الى فاعل لزم افتقار فاعله ايضا لتماثلهما في الالوهية ثم كذلك ابدا فان انحصر عدد الفاعلين لزم الدور وان لم ينحصر العدد لزم التسلسل وكلاهما مستحيل * وايضا لو كان الاله جائزا مفتقرا الى الفاعل لزم عجزه وحدوثه كسائر الحوادث وذلك يبطل الوهيته * ويلزم ايضا على هذا التقدير التمانع بينه وبين فاعله اذ كل واحد

ment l'universalité de puissance et de volonté que possèderait l'autre. Enfin, il y aurait, dans cette hypothèse, prédominance et supériorité d'une chose sur une autre sans raison, puisque l'hypothèse que, de deux dieux, l'un a été produit par l'autre, n'offre rien qui doive la faire préférer à l'hypothèse qu'il l'a produit.

Du moment qu'il est démontré que Dieu est nécessairement indépendant de tout principe déterminant, il est évidemment impossible que Dieu soit un corps matériel ; parce que tous les corps matériels sont nécessairement adventices ; parce qu'ils ont besoin d'un principe déterminant qui les détermine par l'existence au lieu de la non existence, qui leur assigne une quantité déterminée à l'exclusion de toute autre, qui leur fixe un point dans l'espace, un moment dans le temps; qui leur confère une qualité spéciale, une direction spéciale, au lieu de la qualité ou de la direction opposées. On voit également par là que Dieu est dépourvu des caractères propres à la matière, tels que les dimensions, les temps, les lieux, les accidents variables, les directions ; qu'il n'a pas de pareil dans le monde extérieur, pas plus que dans celui des conceptions hypothétiques ou imaginatives de l'esprit.

Ce que nous avons dit de la subordination de la deuxième catégorie des choses existantes, c'est-à-dire des accidents, qui sont les qualités inhérentes aux corps, tels que les couleurs, les saveurs, les odeurs, le mouvement, le repos, etc., à un sujet et à un principe déterminant, est facile à comprendre. Ces choses étant des attributs, il est impossible qu'elles existent par elles mêmes ; elles ne sauraient exister que dans un sujet, c'est-à-dire une substance, sur laquelle elles reposent. D'autre part, comme elles sont adventices, elles ont

منهما يجب له من عموم القدرة والارادة ما وجب لصاحبه * ويلزم ايضا على هذا التقدير التحكم والترجيح بلا مرجح اذ ليس تقدير احد الالهيين مفعولا لصاحبه باولى من تقديره فاعلا له * وبهذا الذى اتضح لك من وجوب غنى مولانا تبارك وتعالى عن المخصص يتضح لك استحالة كونه تعالى من جنس الاجرام المتحيزة لوجوب الحدوث لجميعها واحتياجها الى مخصص يخصصها بالوجود بدلا عن العدم وبالمقدار المخصوص بها بدلا عن غيره وبالمكان المخصوص والزمان المخصوص والصفة المخصوصة والجهة المخصوصة بدلا عن مقابلتها * وبهذا تعرف ايضا تنزيهه تبارك وتعالى عن خواص الاجرام من المقادير والامكنة والازمنة والاعراض المتغيرة والجهات فلا مثل له تبارك وتعالى فى الوجود الخارجي ولا فى التقدير العقلي ولا الوهمي ولا الخيالي

واما ما ذكرناه من افتقار القسم الثانى وهو الاعراض اي الصفات القائمة بالاجرام من الوان وطعوم و روائح وحركات وسكنات وغيرها الى المحل والمخصص فظاهر لانها لما كانت صفات استحال ان تقوم بنفسها بل لا يمكن ان تكون موجودة الا فى محل اي ذات تقوم بها * ولما كانت حادثة وجب افتقارها الى مخصص

nécessairement besoin d'un principe déterminant qui leur donne l'existence.

Nous avons dit, à l'égard des choses de la troisième catégorie, c'est-à-dire des corps, qu'ils ont besoin d'un principe déterminant, mais non d'un sujet. En effet, les corps étant adventices, ce qui est prouvé par leur union forcée avec les accidents adventices, tels que le mouvement, le repos, etc...., il en résulte qu'ils ont besoin d'un principe déterminant qui leur confère d'abord l'existence, qui les entretienne ensuite et les fasse durer par la création successive et continue de leurs caractères accidentels. Ils ont donc besoin de Dieu pour naître à l'existence et pour s'y maintenir.

Les corps sont nécessairement indépendants de tout substratum, parce qu'ils ne sont pas des attributs, mais des substances pourvues d'attributs. Si un corps reposait sur un autre corps (de la même manière qu'une qualité repose sur une substance), les deux corps occuperaient la même portion de l'espace [29] et formeraient un corps unique, ce qui ne peut se concevoir. De plus, si un corps avait besoin d'un substratum, comme l'accident, il en résulterait une prédominance sans cause, parce qu'il n'y a pas plus de raison de faire d'un premier corps le substratum d'un autre, que de faire du second le substratum du premier ; en outre, le corps qui servirait de substratum à un second, aurait besoin, comme celui-ci, d'un substratum, et alors si ce substratum est le second corps, on aboutit à un cercle vicieux ; si c'est un autre corps, on aboutit à une régression à l'infini, et on introduit dans la réalité une série de choses se succédant à l'infini.

A l'égard des choses de la quatrième catégorie, qui

موجد لها * واما ما ذكرناه من افتقار القسم الثالث وهو الاجرام الى
المخصص دون المحل فلانها لما كانت حادثة بدليل لزومها للاعراض
الحادثة من حركة وسكون وغيرهما لزم افتقارها الى مخصص موجد لها
ابتداء وممد مبق لها بموالاة خلق اعراضها دواما فافتقارها اذن الى
مولانا جل وعز لا يمكن ان تعرى عنه ابتداء ولا دواما * واما وجوب
غناها عن المحل فلانها ليست صفات بل هي ذوات موصوفة
بالصفات فلو قام جرم منها بجرم آخر لزم ان يتحد حيزهما وذلك
يستلزم ان يكون الجرمان جرما واحدا وذلك لا يعقل * وايضا
لو افتقر الجرم الى المحل كافتقار العرض اليه لزم الترجيح من غير
مرجح اذ ليس جعل احد الجرمين محلا للآخر باولى من العكس *
وايضا فيلزم في محله من الافتقار الى محل ما لزم فيه فان كان
الحال محلا ايضا لمحله لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل
ودخول ما لا نهاية له في الوجود

واما ما ذكرناه في القسم الرابع وهي صفات مولانا جل وعز من

sont les attributs de Dieu, nous avons dit qu'elles sont nécessairement inhérentes à sa divine substance, et qu'elles sont nécessairement indépendantes de tout principe déterminant. De ce qu'elles sont des attributs, il s'ensuit qu'elles ne sauraient exister isolément, parce que cela serait contraire à l'essence même des choses; en effet, l'attribut exige par définition un sujet qui en est revêtu; si l'attribut existait isolément, ce ne serait pas un attribut; or, il est impossible que l'attribut soit séparé de son caractère essentiel, qui est de qualifier un sujet; son existence à l'état isolé, qui entrainerait sa séparation de son caractère essentiel, est par conséquent impossible.

On peut objecter ceci : Tout ce que prouve votre démonstration, c'est que la définition de l'attribut ne se conçoit pas sans un sujet qualifié; mais de ce que l'attribut exige l'existence d'un sujet qu'il qualifie, il ne s'ensuit nullement que cet attribut soit dans ce sujet. On peut admettre, en effet, que ce soit l'attribut d'un sujet sans être dans ce sujet.

Voici la réponse à cette objection. Dire qu'une chose est l'attribut d'un sujet ne peut s'entendre que dans ce sens que cette chose est inhérente au sujet; si elle ne lui était pas inhérente, il ne serait pas possible qu'elle fût l'attribut de ce sujet, à l'exclusion d'un autre, parce qu'il y aurait, dans ce cas, prédominance sans cause d'une chose sur une autre. Dès lors, si elle n'était pas inhérente à son sujet, elle ne serait ni un attribut de ce sujet, ni celui d'un autre, par suite de l'absence de toute raison déterminante (en faveur de l'une ou l'autre de ces deux solutions). Donc, du fait que cette chose existerait isolément, il s'ensuivrait que la qualité existerait sans la

وجوب قيامها بذاته العلية و وجوب غناها عن المخصص فلان
كونها صفات يوجب استحالة قيامها بانفسها لما يلزم عليه من
قلب الحقائق اذ حقيقة الصفة تستلزم موصوفا يتصف بها فلو
قامت بنفسها لم تكن صفة لكن مفارقة الصفة لحقيقتها التى
هي الصفة لموصوف محال فقيامها اذن بنفسها الذى يستلزم
مفارقتها لحقيقة نفسها محال * فان قلت فصارى ما انتج
دليلكم ان الصفة لا تعقل حقيقتها بدون موصوف بها ولا يلزم
من استلزامها موصوفا بها ان تقوم بذلك الموصوف لاحتمال ان
تكون صفة لموصوف ولا تقوم به * فالجواب انه لا معنى لكونها
صفة لموصوف الا قيامها به اذ لو لم تقم به لم يمكن ان تكون
صفة له دون غيره لما يلزم عليه من الترجيح بلا مرجح فلو لم تقم
اذن بموصوفها لم تكن صفة له ولا لغيره لعدم موجب الاختصاص
فقد لزم اذن من قيامها بنفسها وجود الصفة بلا موصوف وذلك

chose qualifiée, ce qui est contraire à sa définition même. C'est précisément la conclusion à laquelle nous sommes arrivés dans la démonstration précédente.

Nous avons évité, en ce qui concerne les attributs de Dieu, de dire qu'ils ont besoin d'une substance (v. supra, texte 1er) parce que les mots *iftiqar* (avoir besoin) et *faqr* (besoin) impliquent, en lexicologie et dans l'usage, le besoin d'une chose qui manque et dont on désire la réalisation. On dit que l'affamé a besoin de nourriture ; lorsqu'il a mangé et qu'il est rassasié, on ne dit plus qu'il a besoin de nourriture. De même, on dit de l'homme nu qu'il a besoin de vêtement ; une fois qu'il est habillé on ne dit plus qu'il en a besoin, etc.... Or, il n'est pas douteux que les attributs de Dieu ne peuvent pas avoir besoin d'une chose quelconque. Ils n'en ont pas besoin pour exister, puisque leur existence est réalisée ; elle est nécessaire, et indépendante de toute intervention d'un auteur, dans l'éternité du passé, comme dans l'éternité de l'avenir. Ils n'en ont pas besoin non plus pour la réalisation de l'existence de leur sujet, parce que leur sujet n'est autre que la substance de Dieu, qui existe déja également, qui est nécessaire, et dont on ne saurait concevoir la non existence ni dans le passé, ni dans l'avenir ; qui est indépendante de tout ce qui n'est pas elle, tout ce qui n'est pas elle ayant au contraire besoin d'elle. L'idée de besoin ne se peut donc admettre ni à l'égard de la substance divine, ni à l'égard de ses attributs, et ce mot ne saurait être appliqué à un attribut éternel.

Fakhr Eddin Errazi n'a pas suffisamment porté son attention sur ce point et a commis une inconvenance, en disant que les attributs de Dieu ont besoin de la substance divine. Il a considéré seulement que ces attributs

ابطال تخفيفتها وذلك عين ما التزمناه فى البرهان السابق *
وانما عدلنا عن ذكر الافتقار الى الذات فى صفات المولى تبارك
وتعالى لان الافتقار والفقر يقتضيان لغة وعرفا الحاجة الى امر
مفقود يطلب حصوله فيقال الجائع يفتقر الى الاكل فاذا اكل وشبع
لم يوصف بالافتقار الى الاكل وكذا يقال العريان مفتقر الى كسوة
فاذا اكتسى لم يطلق عليه الافتقار الى الكسوة وقس على هذا *
ولا شك ان صفات مولانا تبارك وتعالى يستحيل عليها الافتقار
لانه ان كان لتحصيل وجودها فوجودها حاصل و واجب لا يتصور
فى العقل عدمه غني عن الفاعل ازلا وابدا وان كان لتحصيل
وجود موصوفها فهو ذات مولانا جل وعز وهو ايضا حاصل و واجب
لا يتصور عدمه ازلا وابدا غني عن كل ما سواه ومفتقر اليه كل ما
عداه * فمعنى الفقر اذن لا يتصور فى الذات العلية ولا فى
صفاتها فيمنع اطلاق لفظه على الصفات الازلية * وقد غفل
الفخر فاساء الادب واطلق عليها الفقر الى الذات العلية نظرا منه

ne sauraient exister isolément, et qu'ils sont nécessairement inhérents à leur sujet, sans songer que les mots de *faqr* (besoin) et d'*iftiqar* (avoir besoin) impliquent l'absence d'une chose nécessaire. Prions Dieu de nous pardonner et de lui pardonner, ainsi qu'à tous les musulmans et musulmanes ; de nous traiter tous, en ce monde et dans l'autre, avec l'indulgence et la clémence si grandes dont il use à l'égard des fautes les plus graves, et non d'après nos mérites qui nous attireraient toute sorte de punitions et de châtiments, et nous priveraient de toutes les faveurs dans ce monde et dans l'autre. Nous l'implorons par la grâce de son Prophète, de son Elu, de notre Seigneur et Maître Mohammed, qui est notre intercesseur suprême, notre plus grand trésor, notre refuge le plus sûr et le plus haut pendant notre vie et après notre mort.

VI

Texte. — *Les possibles opposés sont au nombre de six : 1° l'existence et la non existence ; 2° les dimensions ; 3° les qualités ; 4° les temps ; 5° les lieux ; 6° les côtés (ou directions).*

Commentaire. — Par *possibles* il faut entendre ici les choses contingentes; *opposées*, c'est-à dire qui s'excluent l'une l'autre, et dont chacune peut être reçue par un corps aussi bien que son opposée, ce corps ne pouvant toutefois, de deux choses opposées, en recevoir qu'une qui prédomine sur l'autre. Or, la prédominance de l'une de ces deux choses sur son égale ne peut se réaliser sans une cause qui produit cette prédominance ; car il

الى استحالة قيامها بانفسها و وجوب قيامها بموصوفها ولم يتنبه لما يوهمه الفقر والافتقار من فقد امر يحتاج الى حصوله * والله سبحانه المسئول ان يسمح لناوله ولسائر المومنين والمومنات وان يعامل جميعنا دنيا واخرى بما هو اهل له من كثرة العفو والغفران لعظيم الزلات ولا يعاملنا بما نحن له اهل من النقم وانواع العقوبات والطرد دنيا واخرى عن جميع الخيرات بجاه نبيه ومصطفاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى ءاله وصحبه فهو وسيلتنا العظمى وذخيرتنا الكبرى وملجأنا الاعز الارفع فى الحياة و بعد الممات صلى الله عليه وسلم وبالله التوفيق

﴿ والممكنات المتقابلات ستة الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات ﴾ مراده بالممكنات الجائزات المتقابلات اي المتنافرة التى يقبل الجرم كل واحد منها قبولا مساويا لقبول منافره ثم مع ذلك اختص من كل متقابلين متساويين فى القبول باحدهما وترجح له على صاحبه * وغلبة احد المتساويين لمساويه و رجحانه عليه بلا مغلب ولا مرجح مستحيل لانه جمع

y aurait alors union de deux qualités incompatibles, en ce qu'une chose serait, par elle-même, à la fois supérieure et égale à une autre. D'où il résulte d'une manière certaine, indubitable et forcée, après ce raisonnement, que tous les corps ont besoin d'un principe déterminant, c'est-à-dire d'un agent qui les détermine par l'existence au lieu de la non existence, alors que l'une et l'autre sont également admissibles et possibles, d'après une première opinion, tandis que dans une seconde opinion la non existence est supérieure à l'existence, parce que la non existence est antérieure dans toute chose adventice ; qui leur confère également une dimension déterminée, longue, ou courte, ou moyenne, à l'exclusion des autres dimensions que peut également recevoir un corps ; qui leur attribue une qualité déterminée, le mouvement ou son contraire, la blancheur ou son contraire, la science ou son contraire, et ainsi de suite pour toutes les qualités opposées ; qui leur donne l'existence à un moment déterminé, au lieu de tout autre moment antérieur ou postérieur ; qui leur assigne un lieu déterminé à l'exclusion de tout autre lieu, une direction déterminée, nord, sud, est, ouest, à l'exclusion de toute autre direction contraire.

Il ressort clairement de tout cela que tous les corps de l'univers, le ciel, la terre, le trône et le siège de l'Eternel, les hommes, les génies, les anges, toutes les espèces et tous les individus sont adventices, et ont un besoin forcé et absolu de Dieu. Ce qui montre qu'ils sont nécessairement adventices, et ont nécessairement besoin de Dieu, c'est leur détermination par l'existence au lieu de la non existence, qui caractérise un grand nombre d'autres corps imaginaires; ce qui le montre également, c'est

بين متنافيين وهما رجحان امر لنفسه على مقابله ومساواته له بنفسه ايضا * فتعين على سبيل القطع واليقين الضروري بعد هذا التأمل افتقار كل جرم الى مخصص اي فاعل يخصصه بالوجود بدلا عن العدم وهو مساويه فى القبول والامكان على قول او هو ارجح من الوجود لاصالته فى كل حادث على قول * ويخصصه ايضا بالمقدار المخصوص فى الطول والقصر والتوسط بينهما بدلا عن سائر المقادير التى يقبل الجرم جميعها على السواء * ويخصصه ايضا بصفة معينة من حركة او ضدها او بياض او ضده او علم او ضده الى غير ذلك من سائر الصفات المتقابلات * ويخصصه ايضا بالوجود فى زمان معين بدلا عن مقابله (1) من زمان متقدم او متأخر * ويخصصه ايضا بمكان مخصوص بدلا عن سائر ما يقابله من الامكنة * ويخصصه ايضا بجهة مخصوصة من جنوب او شمال او مشرق او مغرب بدلا عن مقابله (1) من سائر الجهات * وبهذا يتضح لك ان كل جرم من اجرام العوالم من السموات والارضين والعرش والكرسي والانس والجن والملائكة وسائر انواعها واشخاصها حادث مفتقر الى المولى العظيم افتقارا ضروريا لازما يشهد بوجوب حدوثه ووجوب افتقاره الى المولى تبارك وتعالى اختصاصه بالوجود بدلا عن العدم الذى يقابله وقد اتصف به كثير من امثاله المتخيلة * ويشهد ايضا بذلك مقداره

(1) 149, 632, 641 عما يقابله.

la dimension déterminée de chaque corps, sa qualité déterminée, le moment particulier où il existe, le lieu qu'il occupe, et sa direction particulière. Donc, tous les corps de l'univers crient, à celui qui les contemple, dans leur langage naturel, plus éloquent et plus véridique que le langage articulé : « De tous les éléments qui me composent et sur lesquels tombe ton regard, de toutes les manières d'être que ton esprit perçoit en moi, aucune n'aurait plus de raison d'exister que son contraire, sans l'action déterminante d'un être doué de volonté, de puissance et de force ; de celui dont nulle chose possible ne saurait contrarier l'autorité ; dont nulle chose contingente, quelles qu'en soient la force, la solidité et l'étendue, ne peut arrêter la volonté quand elle tend à modifier ce qui existe. »

VII

Texte. — *La puissance éternelle est un attribut permettant de créer ou d'anéantir toute chose possible en conformité de la volonté.*

La volonté est un attribut permettant de déterminer une chose possible par l'un des caractères dont elle est susceptible.

Commentaire. — Le texte commence ici l'exposé des attributs des idées *(mâani)*, qui sont les attributs réels du Très-Haut. Les attributs de Dieu sont en effet de plusieurs sortes :

I. — L'attribut par lequel on désigne la substance divine elle-même, et qui est l'existence.

II. — Les attributs dont la signification revient à nier

المخصوص و زمانه المخصوص و وصفه المخصوص ومكانه المخصوص وجهته المخصوصة * فكل جرم من اجرام العوالم ينادى ناظره بلسان الحال الذى هو افصح واصدق من لسان المقال كل ما وقع عليه بصرك منى(١) او جال فيه فكرك من احوالى ليس مقابله اولى بالعدم منه لولا تخصيص مريد قادر قاهر لا يقف لمعارضة سطوة قهره ممكن ولا يتعاصى على ارادته للتغير(٢) فوى من الجائزات ولا راسخ منها متمكن فتبارك المولى العظيم الرحمن الرحيم رب العالمين

﴿ والقدرة الازلية عبارة عن صفة يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة * والارادة صفة يتأتى بها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه ﴾ شرع هنا فى بيان صفات المعانى وهي الصفات الوجودية التى يتصف بها مولانا تبارك وتعالى * فان صفاته تبارك وتعالى تنقسم الى اقسام الاول ما يعبر به عن نفس الذات العلية وهو الوجود * الثانى ما يرجع معناه الى

(١) 149 منى manque.

(٢) 638, 642 للتغيير.

une imperfection impossible au regard de Dieu, et qui sont au nombre de cinq : 1° l'éternité dans le passé, qui exclut la non existence dans l'infini du passé ; 2° la perpétuité, qui exclut la non existence dans l'avenir ; la signification de ces deux attributs se trouve contenue dans la nécessité de l'existence, parce qu'elle marque l'inadmissibilité de la non existence dans le passé et dans l'avenir ; 3° la dissemblance avec les choses adventices, qui exclut la matérialité, l'accidence et les caractères qui leur sont propres ; 4° l'indépendance, qui exclut tout besoin d'un sujet et d'un principe déterminant ; 5° l'unicité, qui exclut l'existence d'un être semblable par sa substance, ses attributs et ses actes.

III. — Les idées *(mâani)*, c'est-à-dire les attributs réels, qui sont inhérents à la substance divine, et sont au nombre de sept : la puissance, la volonté, l'intelligence, la vie, l'ouïe, la vue et la parole. Il y a controverse sur un autre attribut, qui est la perception des odeurs, des saveurs, des choses tangibles, des plaisirs et des douleurs. D'après certains auteurs, c'est là un attribut distinct, qui s'ajoute aux sept autres, et qui a pour objet toutes les choses existantes, mais sans contact entre Dieu et les corps, et sans que Dieu reçoive aucune modification du plaisir et de la douleur. D'autres auteurs soutiennent que cet attribut se confond, en Dieu, avec l'intelligence. Enfin une troisième opinion, et c'est la meilleure, enseigne qu'il faut s'abstenir de se prononcer sur cette question.

IV. — Les attributs idéaux *(mânaouïa)*, qui sont des attributs de la substance éternelle, inséparables des attributs réels, et qui consistent en ce que Dieu est puis-

سلب نقص مستحيل على مولانا تبارك وتعالى وهي خمس صفات القدم وهي عبارة عن سلب العدم فى الازل والبقاء وهو عبارة عن سلب العدم فيما لا يزال ويجمعهما معنى(1) وجوب الوجود لانه عبارة عن عدم قبول العدم ازلا وابدا والمخالفة للحوادث وهو عبارة عن سلب الجرمية والعرضية وخواصهما والقيام بالنفس وهو عبارة عن سلب الافتقار الى المحل والمخصص والوحدانية وهي عبارة عن سلب النظير فى الذات والصفات والافعال * الثالث صفات المعانى وهي عبارة عن الصفات الوجودية القائمة بالذات العلية وهي سبع صفات القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام * واختلف فى زيادة صفة وهي ادراك المشمومات وادراك الملموسات وادراك المذوقات وادراك اللذائذ والآلام فقيل بثبوتها زيادة على الصفات السبع وتكون متعلقة بكل موجود من غير اتصال بالاجرام ولا تكيف باللذات والآلام وقيل ترجع فى حقه تعالى الى العلم وقيل بالوقف وهو احسنها * الرابع الصفات المعنوية وهي صفات الذات اللازمة لصفات المعانى

(1) 149, 638, 642 معا.

sant, voulant, intelligent, vivant, entendant, voyant et parlant.

Quelques auteurs ajoutent une cinquième catégorie comprenant les attributs d'action, qui sont l'application effective de la puissance et de la volonté divines aux choses possibles, comme l'acte par lequel Dieu crée, enrichit, fait mourir, vivre, mouvoir ou demeurer en repos. On peut dire encore que ces attributs expriment l'émanation des choses possibles de la puissance et de la volonté de Dieu. Ces attributs sont de deux sortes : 1° actifs réels, comme dans les exemples qui précédent ; 2° actifs négatifs, comme le pardon que Dieu accorde à qui il veut parmi les pêcheurs ; ce pardon n'est autre chose que l'abandon d'un châtiment en faveur de celui qui l'a mérité, et il n'est pas douteux qu'il ne soit postérieur au péché, qui est une chose adventice ; c'est donc un acte, si l'on admet que l'abstention est un acte ; c'est l'exclusion d'un acte de répression en faveur de celui qui l'a méritée, si l'on n'admet pas que l'abstention soit un acte.

On a encore mentionné une sixième catégorie d'attributs embrassant les attributs de toutes les autres catégories, comme la divinité, la majesté, la grandeur.

Si nous nous sommes bornés, dans ces prolégomènes, à parler d'une seule catégorie, celle des attributs réels, c'est pour affirmer leur réalité, et pour marquer la nécessité de leur existence, contrairement à la doctrine des Môtazélites. Ceux-ci nient les attributs réels, et n'admettent que celui de la parole, dont ils font un attribut d'action, parce que, pour eux, la parole ne peut consister qu'en articulations et émissions de sons. Dire que Dieu parle, dans leur système, c'est dire que Dieu produit la

وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما * وزاد بعضهم قسما خامسا وهو صفة الافعال وهي عبارة عن التعلق التنجيزي للقدرة والارادة بالممكنات كخلقه تعالى ورزقه واماتته واحيائه وتحريكه وتسكينه * وان شئت قلت هي عبارة عن صدور الممكنات عن القدرة والارادة وهي تنقسم الى قسمين صفة فعلية وجودية كالامثلة المذكورة وصفة فعلية سلبية كعفوه تعالى عن من شاء من اهل المعاصى فانه عبارة عن ترك العقوبة لمن يستحقها ولا شك ان هذا الترك متأخر عن المعصية الحادثة وهي فعل بناء على ان الترك فعل او سلب فعل العقوبة عن من يستحقها بناء على انه ليس بفعل * وزاد بعضهم قسما سادسا وهو الصفات الجامعة لسائر اقسام الصفات كالالوهية والكبرياء والعظمة

وانما تعرضنا فى هذه المقدمات لبيان قسم واحد وهي صفات المعانى اعتناء بثبوتها واشارة الى وجوب وجودها ردا على المعتزلة الذين قالوا بنفيها ولم يثبتوا منها الا الكلام وجعلوه صفة فعلية بناء منهم على حصر الكلام فى الحروف والاصوات فمعنى كونه

parole, qu'il la crée dans un sujet. Nous réfuterons plus loin cette opinion quand nous aurons à expliquer la parole éternelle.

Les Mòtazélites de Bassora admettent aussi la volonté ; toutefois ils en font un attribut adventice, subsistant par lui-même, et sans un sujet.

En résumé, tous les Mòtazélites repoussent les attributs réels admis par les Sounnites; mais, d'accord avec ceux-ci, ils admettent l'existence en Dieu des caractères idéaux qui en dérivent, à savoir que Dieu est puissant, qu'il veut, qu'il sait, qu'il vit, qu'il entend, qu'il voit et qu'il parle. Ils soutiennent également qu'il faut que ces caractères soient nécessaires dans la substance de Dieu, et que nous ne saurions leur donner comme causes génératrices les attributs réels, suivant ce qui se passe dans le monde extérieur, parce que, s'il en était ainsi, ils seraient contingents au regard de Dieu, et qu'ils seraient subordonnés à leurs causes ; d'où on serait forcé de conclure qu'ils sont adventices ; or, Dieu ne peut avoir de caractères adventices. De l'admission des attributs réels résulterait en outre, ajoutent les Mòtazélites, la pluralité des choses éternelles; or, tout le monde est d'accord pour reconnaître qu'il n'y a qu'un être éternel. On serait même forcé de conclure à la pluralité de Dieu, parce que ces attributs seraient égaux à Dieu en éternité ; or, l'éternité est le plus propre des attributs de Dieu, et de l'égalité dans le caractère le plus propre, découle forcément l'égalité dans le caractère commun ; les attributs réels participeraient dès lors de tous les caractères de la divinité.

Cette idée que les Mòtazélites se sont faite de la question est fausse.

تعالى متكلما عندهم انه فاعل للكلام خالق له فى محل وسياتى ان شاء الله الرد عليهم عند تعرضنا لشرح الكلام القديم * واثبت ايضا معتزلة البصرة الارادة الا انهم جعلوها صفة حادثة قائمة بنفسها لا فى محل * والحاصل ان المعتزلة كلهم انكروا صفات المعانى التى اثبتها جماعة اهل السنة و وافقوهم على اتصافه تعالى باحكامها المعنوية وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا و بصيرا ومتكلما * وقالوا يجب ان تكون هذه الاحكام واجبة لذاته تعالى ولا نعللها بصفات المعانى كما فى الشاهد لما يلزم على تعليلها فى حقه تعالى من جوازها وافتقارها الى عللها وذلك يستلزم حدوثها واتصافه تعالى بالحوادث مستحيل وايضا يلزم على اثباتها كثرة القدماء والاجماع على ان القديم واحد بل ويلزم على اثباتها تعدد الاله لانها حينئذ تكون مشاركة للاله فى القدم والقدم اخص صفات الاله والمشاركة فى الاخص توجب المشاركة فى الاعم فيلزم ان تشاركه تعالى فى سائر صفات

D'une part, en effet, le rapport de cause à effet existant entre les attributs réels *(mâani)* et les caractères idéaux *(mânaouïa)* n'implique pas, comme ils le pensent, que les attributs idéaux soient contingents ou adventices. Ce rapport doit s'entendre en ce sens que les seconds sont inséparables des premiers, et ne peuvent exister sans eux, les uns et les autres étant d'ailleurs éternels et nécessaires. Il ne signifie nullement que les attributs réels aient une action sur la production de ces attributs idéaux, et qu'ils leur assurent l'existence et la réalisation. Or la causalité entendue dans le sens d'une corrélation ne prouve ni contingence, ni accidence ; de même que deux choses contingentes peuvent être corrélatives dans le monde visible, deux choses nécessaires peuvent être corrélatives dans le monde intellectuel, sans pour cela cesser d'être nécessaires. Ce n'est pas autrement que nous disons : être puissant et être voulant sont deux choses corrélatives dans la personne de Dieu ; et ces deux choses sont corrélatives à une troisième : être savant.

Si on donne aux attributs des idées *(mâani)* le nom de causes, à l'exclusion des attributs idéaux *(mânaouïa)*, c'est parce que les premiers sont des attributs réels, que l'on distingue et que l'on conçoit séparément ; tandis que les attributs idéaux sont des attributs affirmatifs que l'on ne conçoit pas séparément, mais seulement par le moyen des attributs réels. Et comme ils suivent ces derniers dans la conception, on donne à l'attribut antérieur, en tant que conception, le nom de cause, et à celui qui le suit le nom d'effet.

D'autre part, il est inexact de dire que l'on va contre l'opinion universellement admise *(idjmâ)* en affirmant

الالوهية * وهذا الذى تخيلوه فساد اما ما اعتدوا به من اطلاق
تعليل الاحكام المعنوية بالمعانى فلا يلزم منه جوازها ولا حدوثها
لان معنى تعليلها بها انها ملازمة لها لا يمكن ثبوتها بدونها
وكلاهما قديم واجب وليس معناه ان صفات المعانى اثرت فى
ثبوت الصفات المعنوية وافادتها الثبوت والحصول * واذا كان
التعليل بمعنى التلازم فلا يدل على جواز ولا حدوث اذ كما يتلازم
جائزان فى الشاهد يتلازم واجبان فى الغائب ولا يقدح ذلك فى
وجوبهما وذلك كما تقول كونه تعالى قادرا ملازم لكونه تعالى مريدا
وهما ملازمان لكونه جل وعلا عالما * وانما اطلقوا على صفات
المعانى العلل دون المعنوية لان صفات المعانى صفات وجودية
تتميز وتعقل على حيالها والصفات المعنوية صفات ثبوتية
لا تعقل على حيالها وانما تعقل بصفات المعانى فلما كانت تابعة
لها فى التعقل اطلقوا على ما كان اصلا فى التعقل علة وعلى ما
كان تابعا له فى التعقل معلولا * واما ما الزموه من مخالفة

l'existence de plusieurs choses éternelles. Une chose n'est pas multiple par ses attributs ; la substance éternelle est une, de l'accord de tous, bien que ses attributs soient nombreux. L'accord porte sur l'unité de la substance qui est revêtue des attributs de la divinité ; il ne porte pas sur l'unité de ce qui est qualifié d'éternel sans être une substance.

Enfin, il est inexact de dire que si les attributs réels participent du caractère le plus propre de Dieu, qui est l'éternité, il y a nécessairement plusieurs dieux. En effet, l'éternité n'est pas un attribut essentiel (de la substance) ; la preuve en est que l'on conçoit l'existence de la substance avant de concevoir son éternité ; or, le caractère le plus spécial ne peut être qu'un attribut essentiel, sans lequel la substance ne saurait être conçue ; telle est, par exemple, l'animalité à l'égard de l'homme. Ce caractère doit être même le plus spécial des attributs essentiels, comme la parole pour l'homme[30]. Etant établi qu'il y a, dans le monde extérieur, entre les attributs idéaux et les attributs réels, une corrélation logique de causalité, de conditionnalité, de définition, ou de signification logique, on doit admettre cette corrélation également à l'égard du monde moral, attendu que la corrélation logique ne peut être en défaut d'aucune manière.

Ceci étant compris, il faut, par les mots *puissance éternelle*, employés dans le texte, entendre la puissance qui a toujours existé dans le passé et qui est celle de Dieu, et non la puissance adventice, qui est la puissance des animaux.

Permettant de créer et d'anéantir toute chose possible conformément à la volonté. C'est-à-dire que, par la puissance, il est permis de faire passer toute chose possible

الاجماع بتكثير القدماء فباسد لان الشيء لا يتكثر بكثرة صفاته فالذات القديمة واحدة باجماع وان تعددت صفاتها فمتعلق الاجماع وحدة الذات الموصوفة بصفات الالوهية لاوحدة الموصوف بالقدم من غير تقييد بكونه ذاتا * واما ما الزموه من تعدد الآلهة بسبب اشتراكها في اخص صفات الاله وهو القدم فباسد لان القدم ليس صفة نفسية بدليل تعقل وجود الذات قبل تعقل قدمها والاخص لا يكون الا صفة نفسية لا يمكن تعقل الذات بدونها كالحيوانية للانسان بل هو اخص الصفات النفسية كالناطقية للانسان * ولما تقررت الملازمة عقلا بين الصفات المعنوية وبين صفات المعاني في الشاهد بطريق التعليل او الشرطية او الحقيقة او الدلالة العقلية وجب طرد تلك الملازمة شاهدا وغائبا اذ اللزوم العقلي لا يمكن تخلفه بوجه من الوجوه

فاذا عرفت هذا فقوله في المقدمات القدرة الازلية يعني القديمة وهي قدرة مولانا تبارك وتعالى لا القدرة الحادثة وهي قدرة الحيوانات * قوله يتاتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة يعني يتيسر بها اخراج كل ممكن من العدم الى الوجود

de la non existence à l'existence, et réciproquement ; ceci a été dit quand il a été indiqué que la non existence qui vient à se produire est un effet immédiat de la puissance éternelle, suivant l'opinion du cadi Abou Bekr El-Baqillani. Cette opinion est celle qui présente à la réflexion le plus de solidité. En effet, ce qui permet l'action de la puissance divine, c'est : 1° ou bien la possibilité jointe à l'adventicité[31] ; 2° ou bien la possibilité subordonnée à la condition de l'adventicité ; 3° ou bien l'adventicité seule ; 4° ou bien, enfin, la possibilité seule. Or, tous ces caractères se trouvent dans la non existence produite. Il n'est nullement indispensable que l'effet de la puissance soit une chose réelle, ainsi que l'a pensé Imam El-Harameïn ; la seule chose indispensable, c'est que cet effet soit nouveau et adventice, que ce soit l'existence ou la non existence. Voilà la véritable doctrine, celle qui n'admet pas de doute.

Un de nos plus savants docteurs a émis l'opinion que la non existence possible qui précède la création des choses adventices dans l'éternité future est soumise à la puissance de Dieu, comme la non existence et l'existence nouvelles, en ce sens qu'elle dépend de la puissance de Dieu, qui peut la prolonger ou la faire cesser en lui substituant l'existence adventice. Le terme de subordination *(maqdouria)* est appliqué, en lexicologie et dans l'usage, à des choses de moindre importance que celle-là. On dit : « Le roi a pouvoir sur les hommes, et ils n'ont pas pouvoir sur lui » ; voulant dire, par là, que le roi détient, au sens figuré, la faculté de modifier certaines conditions de leur existence, par exemple, de les rendre puissants, misérables, etc... Pourquoi donc ne dirait-on pas, de cette non existence possible, qu'elle est subor-

واخراجه من الوجود الى العدم وقد مر فى جعله العدم الطارئ اثرا
للقدرة الازلية مباشرة على مذهب القاضى وهو الاصح فى النظر
لان المصحح لتأثير القدرة الازلية ان قلنا هو الامكان مع الحدوث
او الامكان بشرط الحدوث او الحدوث فقط او الامكان فقط فذلك
كله محقق ثابت للعدم الطارئ * ولا يلزم فى أثر القدرة ان يكون
وجوديا كما صار اليه امام الحرمين بل انما يلزم فيه ان يكون
متجددا حادثا كان ذلك المتجدد وجودا او عدما وهذا هو الحق الذى
لا شك فيه والله تعالى اعلم * وقد ذهب بعض الائمة المحققين
الى ان العدم الممكن السابق عن وجود الحوادث فيما لا يزال
مقدور للبارى تبارك وتعالى كالعدم والوجود الطارئين بمعنى انه
فى قبضة قدرته تعالى يتأتى منه جل وعلا ابقاؤه وازالته بجعل
الوجود الحادث فى مكانه * واطلاق المقدورية بافل من هذا
مستعمل فى اللغة والعرف يقال الملك يقدر على الناس ولا
يقدرون عليه بمعنى انه يملك على سبيل المجاز تغيير بعض
احوالهم كاعزاز واذلال ونحوهما فكيف لا يطلق على ذلك العدم الممكن

donnée à la puissance de Dieu, alors que Dieu est maître, dans le sens propre et non pas au figuré, de la prolonger, de la modifier, par tel moyen et de telle manière qu'il lui plaît ? Proclamer que cette non existence échappe à la puissance de Dieu, par la raison qu'elle n'est, de son essence, ni réelle, ni nouvelle, c'est manquer aux convenances envers Dieu en laissant supposer que sa puissance est bornée.

L'opinion adoptée par ce savant repose sur cette idée que ce qui permet l'action de la puissance divine sur la chose possible, c'est la possibilité seule. Donc, toute chose possible, existante ou non existante, passée ou future, est soumise à la puissance de Dieu, chacune d'une manière appropriée à sa nature. Cette opinion est celle qui concorde le mieux avec la lexicologie arabe et l'usage, la plus exempte d'irrévérence, et de toute idée d'imperfection en Dieu.

Les termes du texte, dans la définition de la puissance éternelle : « *permettant de créer toute chose possible* », s'appliquent indistinctement aux corps, aux accidents, aux choses qui engagent la responsabilité de l'homme comme à celles qui ne l'engagent pas. Il y a donc là une indication sur la fausseté de la doctrine des Qadaria, qui soustrait les actes volontaires des animaux à l'action de la puissance de Dieu, et sur la fausseté de la doctrine des naturalistes, qui attribuent certaines choses possibles aux forces naturelles célestes et terrestres.

Les mots « *conformément à la volonté* » rappellent que la création des êtres par Dieu est une action libre, et non une action nécessaire, comme celles de la cause logique *(âlla)* ou de la cause naturelle *(tabiâ)* chez les philosophes et les naturalistes.

انه مقدور لله تعالى لانه جل وعلا يملك ابقاءه وتغييره بما شاء وكيف شاء على الحقيقة لا على المجاز فمل العم بانه ليس مقدورا للمولى تبارك وتعالى نظرا الى ان حقيقته ليست بوجودية ولا طارئة سوء ادب باطلاق ما يوهم عجزا فى قدرته جل وعلا * وهذا الذى اختاره هذا الامام هو الآتى على ان مصحح تعلق القدرة الازلية بالممكن الامكان فقط فكل ممكن على هذا وجودا كان او عدما سابقا او لاحقا فهو مقدور لمولانا تبارك وتعالى ومقدورية كل حقيقة من هذه الحقائق بما يليق بها * وهذا القول اقرب للغة والعرف واسلم من سوء الادب وايهام النقص والله سبحانه اعلم

وقوله فى تعريف القدرة الازلية يتأتى بها ايجاد كل ممكن يعني سواء كان جرما او عرضا مكتسبا للحيوان او غير مكتسب ففيه تنبيه على فساد مذهب القدرية الذين اخرجوا افعال الحيوانات الاختيارية عن تعلق قدرة الله تعالى وعلى فساد مذهب الطبائعيين الذين اسندوا بعض الممكنات لقوى الطبائع العلوية والسفلية

وقوله على وفق الارادة اشارة الى ان فعله للكائنات انما هو بطريق الاختيار لا بطريق اللزوم كفعل العلة والطبيعة عند الفلاسفة والطبائعيين

La volonté est un attribut permettant de déterminer toute chose possible par l'un des caractères dont elle est susceptible ; c'est-à-dire que, les choses possibles étant toutes au même rang par rapport à la puissance de Dieu, et cette puissance ne pouvant s'appliquer spécialement à l'existence de l'une de ces choses à l'exclusion d'une autre, parce qu'alors elle serait bornée, il faut donc, pour déterminer la réalisation d'une chose possible au lieu de son opposé, l'intervention d'un autre attribut que la puissance, et cet attribut n'est autre que la volonté. En effet, on ne soulève aucune idée d'imperfection quand on dit : « Dieu a voulu l'existence de cette chose possible ; il n'a pas voulu cette autre chose possible ; il a voulu, au contraire, sa non existence. » Bien mieux, il y a dans ce fait une preuve de perfection infinie, l'action de Dieu sur les choses possibles étant purement volontaire et libre, et n'étant subordonnée, à l'égard d'aucune d'elles, ni à un mobile, ni à la violence, ni à la contrainte. Dieu a dit : « Ton Seigneur crée ce qu'il lui plaît, et il agit librement » (XXVIII, 68). — Si on disait : « Dieu a pu cette chose possible qui existe, et n'a pas pu la chose opposée », ce serait faux, parce que ce serait affirmer une imperfection en Dieu, l'impuissance.

Quant aux autres attributs, tels que l'intelligence, la parole, l'ouïe, la vue, on ne peut pas dire qu'ils ont une action déterminante, parce que la détermination est un acte efficient, et que ces attributs n'ont pas d'action efficiente sur leur objet.

Par la formule générale « *toute chose possible* », le texte fait allusion à la fausseté de la doctrine des Môtazélites qui donnent pour objet spécial, à la volonté divine, ce qui est bon à l'exclusion de ce qui est mauvais, le bien et le mieux à l'exclusion de leurs opposés.

وفوله والارادة صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه يعنى ان الممكنات لما كانت نسبتها الى فدرته تعالى على حد السواء فلو اختصت بوجود بعضها دون بعض لزم العجز فاذن لابد لتخصيص بعض الممكنات بالوفوع دون مفابله من صفة اخرى وليس الا صفة الارادة اذ لا يلزم نقص فى فولنا اراد الله تعالى وجود هذا الممكن ولم يرد هذا الممكن الآخر بل اراد الله عدمه بل ذلك دليل على غاية الكمال فان[1] تصرفه جل وعلا فى الممكنات بمحض الارادة والاختيار ولا باعث له على ممكن منها ولا اكراه ولا اجبار كما فال تبارك وتعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار * ولو فلت فدر الله تعالى على هذا الممكن الموجود ولم يفدر على مفابله لكان فاسدا لما فيه من لزوم نفيصة العجز * واما سائر الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر فلا يصح التخصيص بها لان التخصيص تاثير وهذه الصفات ليست مؤثرة فى متعلفاتها * واشار بالعموم فى فوله الممكن الى فساد مذهب المعتزلة الذين خصصوا الارادة بالخير دون الشر والصلاح والاصلح دون مفابلهما

---

(1) 149 : بان 641 لان.

TEXTE. — *L'intelligence est un attribut par lequel toute chose connaissable est dévoilée telle qu'elle est.*

COMMENTAIRE. — Par le mot connaissable (*mâloum*), il faut entendre tout ce qui est susceptible d'être connu, c'est à dire tout ce qui est nécessaire, impossible ou contingent. Le mot *iankachif* (est dévoilée) signifie que cette chose connaissable apparaît à celui en qui réside cet attribut de l'intelligence, et se distingue de toute autre chose, d'une manière très claire. L'intelligence est différenciée par là de la présomption, du doute, et de la conjecture, parce que l'incertitude inhérente à ces états d'esprit s'oppose à la révélation de la chose présumée, douteuse ou conjecturale, et entraine nécessairement une certaine obscurité. L'intelligence est également différenciée par là de la croyance, que cette croyance soit ou ne soit pas conforme à la vérité, parce que l'esprit admettrait le contraire de cette conviction si un doute lui était suggéré, et qu'alors la révélation de la chose connue ne durerait pas. Le mot *iankachif* a été mis à l'aoriste dans le texte pour marquer que cette révélation de la chose connue dure et se prolonge, sans admettre en aucune façon la possibilité du contraire, par la raison que cet attribut s'appuie sur l'évidence ou sur la démonstration.

Les mots « *telle qu'elle est* » ajoutent à la clarté de la définition, et lui donnent plus de force, en distinguant l'intelligence de l'ignorance complexe qui consiste à croire une chose autrement qu'elle n'est.

Nous avons cherché, dans cette définition, à donner une approximation en peu de mots, attendu qu'il est difficile de donner de l'intelligence une définition échappant à toute critique.

﴿ العلم صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو عليه ﴾ يعنى بالمعلوم كل ما يصح ان يعلم وهو كل واجب وكل مستحيل وكل جائز * ومعنى ينكشف انه يتضح ذلك المعلوم لمن قامت به تلك الصفة ويتميز عن غيره اتضاحا لاخفاء معه وهذا مخرج للظن والشك والوهم فان الاحتمال القائم بها(١) يمنع من انكشاف ذلك المظنون او المشكوك او الموهوم ويوجب له خفاء * ويخرج ايضا الاعتقاد الجازم مطابقا كان او غير مطابق لانه يحتمل النقيض بتشكيك مشكك فلا يستمر معه الانكشاف والتعبير بالمضارع فى الانكشاف يقتضى دوام الانكشاف واستمراره بحيث لا يحتمل النقيض بوجه وذلك لاسناد(٢) هذه الصفة الى ضرورة او برهان * وقوله على ما هو به زيادة فى البيان وتصريح على سبيل التوكيد باخراج الجهل المركب وهو اعتقاد امر على خلاف ما هو به * والمقصود من هذا التعريف التقريب على سبيل الاختصار لعسر تعريف العلم بما يسلم من كل مناقشة * ويدخل

---

(١) 149, 632, 638, 642 القائم فيها.

(٢) 149, 632, 638 لاستناد.

Suivant la définition ci-dessus, l'intelligence comprend les perceptions de l'ouïe, de la vue, et tous les autres genres de perception, qui sont par suite des variétés de l'intelligence; telle est la doctrine d'El-Achâri.

TEXTE. — *La vie est un attribut permettant, à celui en qui elle réside, de percevoir.*

COMMENTAIRE. — La vie n'est donc pas un attribut transitif exigeant par lui-même quelque chose de plus que son existence dans le sujet. La puissance, par exemple, exige, en outre de son existence dans son sujet, une chose possible, qu'elle permet de créer et d'anéantir ; la volonté exige, de soi, une chose qu'elle permet de déterminer ; l'intelligence exige une chose connaissable qui, par elle, se manifeste à l'esprit ; la parole exige une idée à exprimer ; l'ouïe exige une chose qu'elle permet d'entendre ; la vue, un objet visible. La vie, au contraire, n'exige rien en sus de son existence dans son sujet : c'est un attribut qui a pour unique fonction de rendre possible la perception, en ce sens qu'elle en est la condition logique ; là où elle fait défaut, la perception fait aussi défaut nécessairement, sans que de son existence on doive conclure que la perception existe ou n'existe pas.

TEXTE. — *L'ouïe éternelle est un attribut par lequel toute chose existante est révélée telle qu'elle est, d'une manière distincte de toute autre à priori ; la même définition s'applique à la vue, ainsi qu'à la perception (des odeurs, des saveurs, etc.), pour ceux qui admettent ce dernier attribut.*

COMMENTAIRE. — Ces attributs ont un objet commun,

فى العلم على مقتضى هذا التعريف ادراك السمع والبصر وسائر الادراكات فهي اذن انواع من العلم وهذا مذهب الشيخ الاشعري رضي الله عنه

﴿ والحياة صفة تصحح لمن قامت به ان يتصف بالادراك ﴾ يعنى ان الحياة ليست من الصفات المتعلقة وهو ما يقتضى لذاته زائدا على القيام بمحله كالقدرة فانها تقتضى زائدا على القيام بمحلها وهو المقدور الذى يتأتى بها ايجاده واعدامه والارادة تقتضى لذاتها مرادا يخصص بها والعلم يقتضى معلوما ينكشف به والكلام يقتضى معنى يدل عليه والسمع يقتضى مسموعا يسمع به والبصر يقتضى مبصرا والحياة لا تقتضى زائدا على القيام بمحلها وانما هي صفة مصححة للادراك بمعنى انها شرط عقلي[1] يلزم من عدمها عدم الادراك ولا يلزم من وجودها وجود الادراك ولا عدمه وبالله تعالى التوفيق

﴿ والسمع الازلي صفة ينكشف بها كل موجود على ما هو عليه انكشافا يباين سواه ضرورة والبصر مثله والادراك على القول به مثلهما ﴾ هذه الصفات مشتركة فى تعلقها بالموجود قديما كان

---

(1) 632, 638, 641 شرط عقلى له.

ce qui existe, c'est à-dire toute chose existante, éternelle ou adventice. Toutefois, dans le monde extérieur, ils s'appliquent seulement à certaines choses existantes, que Dieu leur a assignées spécialement. Si Dieu rompait en cela l'ordre habituel des choses, leur action pourrait s'étendre à toutes les choses existantes. C'est pour cela qu'il sera possible aux hommes de voir Dieu, d'après la doctrine des Achârites; d'entendre la parole éternelle, inhérente à la substance divine; bien que, dans le monde extérieur, la vue ne porte, habituellement, que sur les corps, sur leurs couleurs, et sur leurs états (de repos ou de mouvement); et bien que, de son côté, l'ouïe ne s'applique d'habitude qu'aux articulations et aux sons. Mais comme il est impossible d'assigner une spécialité aux attributs de Dieu, parce que cela nécessiterait leur subordination à un principe déterminant, et que cela conduirait à les déclarer adventices, on est forcé de reconnaître la portée universelle de ces attributs à l'égard de tou ce qui peut leur convenir, parce que ces attributs sont nécessaires, et qu'il est impossible de leur attribuer un caractère impliquant leur adventicité.

La règle à observer est celle-ci : Tout ce qui est compatible avec la nature de Dieu, en fait d'attributs essentiels et de perfections, est nécessaire au regard de Dieu, parce qu'il ne saurait exister en lui aucun caractère contingent.

Il y a accord entre tous les musulmans orthodoxes pour reconnaître que la vue peut s'appliquer à toutes les choses existantes. Mais ils sont divisés sur le point de savoir si les autres perceptions ont la même portée. Les anciens théologiens, tels que Abdallah ben Saïd El-Kilabi et El-Qalanissi, pensaient que cette universalité est spé-

او حادثا الا انها فى الشاهد مختصة ببعض الموجودات (1) لتخصيصه تعالى لها بذلك ولو خرق سبحانه تعالى العادة فى ذلك لصح ان يتعلق بسائر الموجودات * ولهذا جازت رؤية المخلوق لمولانا تبارك وتعالى على مذهب اهل الحق وجاز سماعهم لكلامه القديم القائم بالذات العلية جل وعلا مع ان الرؤية فى الشاهد انما جرت العادة بتعلقها بالاجرام والوانها واكوانها والسمع فى الشاهد انما جرت العادة بتعلقه بالحروف والاصوات * ولما استحال دخول التخصيص فى صفات المولى تبارك وتعالى لاستلزامه الافتقار الى المخصص المستلزم للحدوث وجب تعميم تعلق صفاته تعالى لكل ما تصح له لانها واجبة فلا يمكن ان تتصف بما يقتضى حدوثها * والقاعدة ان كل ما يقبله تعالى من الصفات الذاتية وكمالاتها فهو واجب له لاستحالة اتصافه جلّ وعلا بالجائزات * وقد اتفق اهل الحق قاطبة على جواز تعلق البصر بكل موجود واختلفوا فى جواز تعلق ما عدا الرؤية من الادراكات بكل موجود * فذهب القدماء منهم كعبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي الى ان هذا العموم مختص بالرؤية وبقية الادراكات

---

(1) 149 ببعض الموجودات دون بعض.

ciale à la vue, et que les autres perceptions ne sauraient s'étendre à toutes les choses existantes. On a affirmé que le chef de la doctrine orthodoxe, Abou El-Hassen El-Achâri, repoussa l'opinion de ces deux docteurs et se prononça pour l'extension de toute perception à toutes les choses existantes. On a rapporté aussi que Abdallah ben Saïd, ayant limité l'action de l'ouïe à la perception des sons, en arriva à déclarer que la parole éternelle ne peut être entendue, voulant dire, sans doute, qu'elle sera perçue par l'attribut de l'intelligence. Mais cette opinion est en contradiction avec les déclarations formelles de la tradition. Le chef des Achârites, en disant que la perception de l'ouïe s'étend à toutes les choses existantes, a reconnu qu'elle peut s'étendre à la parole de Dieu, et a ajouté que cette possibilité s'est réalisée, suivant ce qui nous a été transmis par la tradition, à l'égard de Moïse[32]. El-Achâri appuie son opinion sur ce qui a été établi à l'égard de la vue, à savoir que c'est l'existence qui la rend possible, ou, en d'autres termes, qui en est l'objet, sans qu'on puisse faire de différence entre un être et un autre être ; si donc un être est vu, ou perçu autrement que par la vue, la vue peut s'étendre à tous les êtres.

Il y a controverse, entre les Achârites, au sujet des états de mouvement ou de repos, que tout le monde s'accorde à reconnaitre aujourd'hui comme un objet de la vue : ces états sont-ils ou ne sont-ils pas perceptibles par le toucher ? Quelques auteurs pensent qu'ils sont perçus par le toucher, et s'appuient, pour décider ainsi, sur ce que celui qui touche un objet en perçoit le mouvement quand cet objet s'agite sous sa main ; si cet objet se désagrège dans sa main, il en perçoit la désagréga-

لا يجوز ان تعم الموجودات ونقل عن امام اهل السنة وشيخهم
الشيخ ابى الحسن الاشعري مخالفتهما فى ذلك وصار الى جواز
عموم كل ادراك لكل موجود ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما
خص تعلق السمع بالاصوات ذهب الى ان الكلام الازلي لا يصح ان
يسمع يعنى والله تعالى اعلم بل يدرى بصفة العلم * وفى قوله
ذلك مخالفة لقواطع السمع والشيخ ابو الحسن رضي الله عنه لما قال
ادراك السمع يعم كل موجود جوز تعلقه بكلام الله تعالى وقال
بوقوع ذلك الجائز على ما ورد به السمع فى حق موسى عليه الصلاة
والسلام وعمدة الشيخ فى ذلك ما ثبت فى فصل الرؤية من ان
الوجود هو المصحح للرؤية بمعنى انه متعلقها ولا فرق بين موجود
وموجود فاذا رئي موجود او ادرك بغير الرؤية جاز تعلقها بكل
موجود * وقد اختلف الاصحاب فى الاكوان التى هي متعلق
الرؤية فى وقتنا اتفاقا هل هي متعلق لادراك اللمس ام لا *
فذهب بعضهم الى ان ادراك اللمس يتعلق بها واحتج على ذلك
بان من لمس شيأ واضطرب تحت يده ادرك حركته واذا تفرقت
اجزاؤه ادرك تفرقها * ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم انه

tion. D'autres se prononcent pour la négative, et affirment que ces états sont perçus à l'occasion du toucher, mais non par le toucher. El-Mouqtarah' a adopté la première solution.

A l'opinion des Achàrites sur l'extension de la vue à toute chose existante, on objecte que cette solution conduit à une régression à l'infini *(tasalsoul)*. La vue, attribut transitif, est, en effet, au nombre des choses existantes ; elle doit donc pouvoir être vue. Si nous ne voyons pas notre vue, c'est à cause d'un obstacle, comme cela arrive pour d'autres êtres que nous ne voyons pas. Le même raisonnement s'applique à cet obstacle qui, étant une chose existante, doit pouvoir être vu. D'où la nécessité de conclure à l'existence d'un second obstacle qui empêche de voir le premier et ainsi de suite, à l'infini.

Cette objection a été réfutée par le cadi (Abou Bekr El-Baqillani). Le premier obstacle, dit-il, empêche de voir la chose qu'il nous cache, et en même temps il empêche qu'on le voie lui-même. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à un autre obstacle et d'aboutir ainsi à une régression à l'infini. Mais on réplique que si l'obstacle empêche qu'on le voie lui-même, l'invisibilité est pour lui un caractère essentiel qui interdit de supposer un obstacle à l'égard de sa visibilité. Or, s'il en est ainsi, il n'est plus exact de dire que l'existence implique, par sa signification, la visibilité de tout ce qui existe.

Le cadi Abou Bekr El-Baqillani répond que l'obstacle a pour caractère essentiel d'être invisible à celui en qui il réside et non à d'autres. Dès lors, il peut être vu de celui en qui il ne réside pas. La qualification par un attribut n'existe en effet que dans le sujet auquel appar-

يعلم ذلك عند اللمس ولم يتعلق ادراك اللمس به قال المقترح
والتحقيق الاول * واورد على اهل السنة في قولهم ان الرؤية
تتعلق بكل موجود لزوم التسلسل وذلك ان الرؤية المتعلقة هي
من جملة الموجودات فيجب ان تصح رؤيتها فاذا لم نر رؤيتنا
فانما لم نرها لمانع كما في حق غيرها من الموجودات التي لانراها
ثم ننقل الكلام الى ذلك المانع فنقول هو موجود فيجوز ان يرى
فيحتاج ايضا الى تقدير مانع يمنع من رؤيته وكذلك الكلام في
مانع المانع الى ما لانهاية له * واجاب القاضي عن ذلك بان المانع
الاول مانع من رؤية ما هو مانع منه ومانع ايضا من رؤية نفسه
فلا يحتاج الى تقدير مانع آخر حتى يلزم التسلسل * واعترض
عليه بان المانع اذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون امتناع رؤيته
صفة نفسية له تمنع من تقدير مانع بالنسبة الى رؤيته وذلك
مما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق الرؤية بكل موجود *
فاجاب القاضي رضي الله عنه بان المانع من صفة نفسه ان يمنع
من قام به رؤيته لا غير من قام به فيجوز اذن ان يراه غير من قام به
اذ الحكم لا يثبت للمعنى الا في محل قام به ذلك المعنى فصحت

tient cet attribut. La règle générale sus-énoncée, à savoir que toute chose existante peut être vue, est donc exacte.

Mais, dira-t-on, si, au regard de Dieu, toutes ces perceptions s'étendent à l'universalité des êtres, alors que l'intelligence s'applique également à cette universalité, on aboutit forcément à l'une des deux solutions suivantes : 1° ou bien l'objet de ces perceptions est le même que celui de l'intelligence, et alors il y a réalisation d'une chose déjà existante, ou réunion de deux choses semblables ; 2° ou bien il est autre que celui de l'intelligence, et alors il y a des choses connaissables qui échappent à l'intelligence. Or, ces deux solutions sont l'une et l'autre inadmissibles.

Je réponds : des deux hypothèses envisagées, c'est la première que nous choisissons, c'est-à-dire celle de l'identité des objets auxquels s'appliquent, d'une part, les perceptions (de la vue, de l'ouïe, etc.), et, d'autre part, l'intelligence. Cette hypothèse n'aboutit nullement à la réalisation d'une chose déjà existante, ni à la réunion de deux choses semblables. La raison en est que ces perceptions, qu'on les considère ou non comme des subdivisions de l'intelligence, ne sont pas de même essence ; donc, leurs relations objectives, non plus, ne sont pas identiques ; et le fait qu'elles portent sur un objet unique ne constitue nullement une superfétation, ni la réunion de deux semblables. Au contraire, chacune de ces relations objectives a une nature spéciale en tant que révélation de l'objet perçu, nature bien différente de celle des autres relations, et chacune d'elles s'applique à la généralité des objets auxquels elle convient. Ce n'est pas autrement que l'on dit que la puissance et la

الكلية المذكورة وهي ان كل موجود تصح رؤيته * فان قلت اذا وجب تعلق هذه الادراكات فى حقه تعالى بكل موجود والعلم ايضا قد تعلق بها فيلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع المثلين ان كان ما تعلقت به تلك الادراكات عين ما تعلق به العلم واما خفاء بعض المعلومات عن العلم ان كان ما تعلقت به الادراكات لم يتعلق به العلم وكلا الامرين مستحيل * قلت نختار من القسمين الاول وهو ان ما تعلقت به تلك الادراكات هو عين ما تعلق به العلم ولا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل ولا اجتماع المثلين وذلك ان هذه الادراكات لما كانت غير متحدة الحقيقة سواء قلنا انها انواع للعلم اولا فتعلقاتها كذلك غير متحدة فاجتماع تعلقاتها فى متعلق واحد ليس من تحصيل الحاصل ولا من اجتماع المثلين بل كل متعلق منها له حقيقة من الانكشاف تخصه ليست عين حقيقة سواه وكل حقيقة منها عامة لما تصح له(1) * وهذا كما تقول ان متعلق القدرة والارادة واحد وهو

volonté ont le même objet : — les choses possibles, — sans que cette communauté d'objet constitue une superfétation, à cause de la différence de leur action sur cet objet ; et chacun de ces deux attributs s'applique à toutes les choses possibles avec le mode d'action qui lui est propre. C'est ce que nous avons indiqué, dans le texte, par les mots « *d'une manière distincte de toute autre à priori* ».

S'il est vrai que la perception des sens est plus forte que l'intelligence, cela n'est vrai qu'à l'égard de l'homme (être adventice), en raison de la faiblesse et du peu d'étendue de son intelligence. Les perceptions des sens lui révèlent des choses que son intelligence n'atteint pas ou qu'elle atteint dans leur ensemble seulement et non en détail ; il acquiert par l'ouïe et la vue la connaissance de ce qu'il ignorait. Mais ceci est impossible au regard de Dieu, à qui l'ouïe et la vue ne révèlent rien qui ne lui soit révélé par l'intelligence, attendu que nécessairement l'intelligence de Dieu s'étend à toutes les choses connaissables, dans leur ensemble comme dans leurs détails. L'ouïe et la vue s'ajoutent à l'intelligence de Dieu avec leur essence spéciale et le mode d'action qui leur est propre ; mais elles n'ajoutent absolument rien à l'essence de l'intelligence divine.

« *Il en est de même*, dit le texte, *de la perception des odeurs et des saveurs chez ceux qui admettent cet attribut* » ; c'est-à-dire que cette perception s'applique nécessairement, comme l'ouïe et la vue, à toute chose existante, et n'est pas restreinte aux choses auxquelles elle s'applique dans le monde extérieur. Nous avons déjà vu qu'il y a, chez les Sounnites, à l'égard de cette perception, trois opinions différentes.

الممكنات ولا يلزم من اجتماعهما فى متعلق واحد تحصيل الحاصل لاختلاف حقيقتي تعلقهما وكل منهما عام بتعلقه الخاص بحقيقته بجميع الممكنات ولهذا اشرنا بقولنا يباين سواه ضرورة * وما ثبت ان المشاهدة اقوى من العلم انما يصح ذلك فى حق الحادث لنقص علمه وعدم احاطته فقد ينكشف له عند المشاهدة امور لم يتعلق بها علمه اصلا او تعلق[2] لكن على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل فيستفيد بسبب السمع والبصر علما بما لم يكن معلوما عنده وهذا مستحيل فى حقه تعالى فان السمع والبصر لا ينكشف بهما فى حقه تبارك وتعالى شيء لم يكن منكشفا لعلمه جل وعلا لوجوب احاطة علمه تبارك وتعالى بجميع المعلومات جملها وتفاصيلها وانما السمع والبصر يزيدان على العلم فى حقه جل وعلا بحقيقتيهما وتعلقهما الخاص بهما ولا يزيدان فى حقيقة علمه شيئا اصلا

قوله والادراك على القول به مثلهما[3] فى وجوب تعلقه بكل موجود وانه لا يختص بما اختص به فى الشاهد وقد تقدم فيه ثلاثة اقوال لاهل السنة وبالله تعالى التوفيق

---

(1) 149, 632 عامة لما تصلح له.

(2) 149 او تعلق بها.

(3) 149, 638, 641 مثلهما يعني مثلهما فى وجوب.

Texte. — *La parole éternelle est un attribut inhérent à la substance divine, désigné sous des appellations diverses*[33], *qui n'est ni une articulation, ni un son, et dans lequel il n'y a ni partie, ni tout, ni priorité, ni postériorité, ni silence, ni reprise, ni omission, ni déclinaison, ni aucune autre altération ; cet attribut s'applique à tous les objets auxquels s'applique la science.*

Commentaire. — Il est hors de doute que le Coran, les Hadiths et l'accord universel des musulmans affirment explicitement l'existence de la parole de Dieu consistant en prescriptions impératives ou prohibitives, promesses, menaces, annonciations, avertissements et énonciations. En outre, le raisonnement démontre d'une manière certaine que tout être possédant la connaissance d'une chose peut l'exprimer. Or, Dieu connaît toutes les choses connaissables. Il peut donc avoir une parole applicable à ces choses connaissables ; or, tout caractère dont il est possible que Dieu soit revêtu est pour lui un attribut nécessaire, parce qu'il est impossible que Dieu soit revêtu d'attributs contingents ; donc, l'attribut de la parole est nécessaire en Dieu.

Ce premier point admis, différentes opinions ont été formulées.

Les Hachouïa pensent que cet attribut de la parole, dont Dieu est revêtu, consiste en articulations et en sons inhérents à la substance divine, suivant ce qui est constaté pour le langage parlé dans le monde visible. Ils affirment, en outre, que la parole divine, bien que composée d'articulations et de sons, est cependant éternelle dans le passé. Bien plus, ils soutiennent que l'encre est

﴿ والكلام الازلي هو المعنى القائم بالذات المعبر عنه بالعبارات المختلفات المباين بجنس الحروف والاصوات المنزه عن البعض والكل والتقديم والتاخير والسكوت والتجدد(1) واللحن والاعراب وسائر انواع التغيرات المتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات ﴾ لاشك ان الكتاب والسنة والاجماع مصرحة باثبات الكلام لمولانا تبارك وتعالى من امر ونهي و وعد و وعيد وتبشير وتحذير واخبار * ودليل العقل ايضا يدل بالطريق القطعي(2) ان كل عالم بامر يصح ان يتكلم به ومولانا تبارك وتعالى عالم بجميع المعلومات فصح ان له كلاما يتعلق بها وكل ما صح ان يتصف به جل وعلا واجب له لاستحالة اتصافه تعالى بصفة جائزة فالكلام اذن واجب له تعالى * ثم اختلف الناس بعد هذا على فرق * فذهب الحشوية الى ان هذا الكلام الذى يتصف به مولانا تبارك وتعالى حروف واصوات قائمة بذاته على حسب ما ثبت فى الكلام اللساني فى الشاهد و زعموا انه مع كونه حرفا وصوتا قديم بل زعموا ان المداد حادث

---

(1) 149, 632 والتجدد manque.
(2) 149 بطريق القطع.

une chose adventice, mais que, lorsqu'on l'emploie à écrire le Coran, elle devient elle-même éternelle. La fausseté de cette doctrine est manifeste. Il est évident que les articulations et les sons ne se conçoivent que comme des choses adventices, puisqu'elles passent de la non existence à l'existence et réciproquement. La non existence les atteint dans le passé et dans l'avenir. Or, ce qui est éternel n'admet la non existence ni passée ni future.

Les Môtazélites pensent, comme les Hachouïa, que la parole divine consiste en articulations et en sons. Toutefois, ils se séparent des Hachouïa en ce qu'ils soutiennent que la parole est un acte de Dieu, comme ceux par lesquels il enrichit ou il donne. La parole ne saurait, dès lors, être inhérente à la substance de Dieu, en qui ne peuvent résider des caractères adventices. Lorsque Dieu veut formuler un ordre, une prohibition, ou toute autre manière de parler, il crée cela dans un corps, et le fait entendre à qui il veut parmi ses anges, ses prophètes et ses apôtres. Ce système est, comme le premier, manifestement erroné. Il conduit, en effet, à nier une chose déjà démontrée : l'admissibilité de la parole dans tout être doué de connaissance. D'autre part, s'il n'y a, dans la substance divine, ni ordre, ni prohibition, ni promesse, ni menace, et si tout cela n'existe que dans des corps adventices, les personnes assujetties à l'observation de la loi religieuse doivent adresser leur culte à ces corps, puisque ce sont eux qui ordonnent et interdisent.

Si l'on objecte que ce qui est créé dans ces corps c'est l'expression de ce qui existe en Dieu en fait d'ordres, de prohibitions, de promesses et de menaces, et que ces corps sont comme des intermédiaires transmettant ce

فاذا كتب به القرءان صار بعينه قديما * وهذا المذهب واضح الفساد اذ من المعلوم ان الحروف والاصوات لا تعقل الا حادثة لتجددها بعد عدم وعدمها بعد تجدد(١) فالعدم يكتنفها سابقا ولاحقا والقديم لا يقبل العدم لا سابقا ولا لاحقا * وذهب المعتزلة الى ان كلامه تعالى حروف واصوات كما قالت الحشوية الا انهم خالفوهم بان قالوا ان كلامه تعالى فعل من افعاله كرزقه واعطائه فلا يصح ان يقوم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به * فاذا اراد الله تعالى ان يتكلم بامر او نهي او غيرهما من سائر انواع الكلام خلق ذلك في جرم من الاجرام واسمع(٢) ذلك لمن شاء من ملائكته وانبيائه ورسله * وهذا المذهب ايضا واضح الفساد لانه يستلزم امتناع ما علمت صحته من الكلام في حق العالم * وايضا اذا لم يكن في الذات العلية امر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد وانما هي موجودة في الاجرام الحادثة فالمكلفون اذن عابدون لتلك الاجرام اذ هي الآمرة الناهية * فان قالوا ان ما خلق فيها دل على ما عند الله تعالى من الامر والنهي والوعد والوعيد فهي كالمبلغة عنه

(١) 149 بعد وجودها.
(٢) 632 وابلغ ذلك.

qui leur vient de Dieu, nous répondons que la substance divine, dans le système des Mòtazélites, est dépourvue de parole d'une manière absolue. Il n'y a en elle ni ordre, ni prohibition, ni énonciation, ni promesse, ni menace. Or, l'une des conditions auxquelles est subordonnée la transmission de ces diverses choses, c'est qu'elles existent d'abord dans celui de qui elles émanent. Or, d'après la doctrine des Mòtazélites, ces choses ne commencent à exister que dans les corps, sans avoir jamais existé dans la substance de Dieu. Dès lors, il n'y a en Dieu ni décision, ni énonciation, qui puissent être transmises de sa part. D'où cette conséquence que les hommes doivent adorer ces corps, par lesquels ils entendent formuler les ordres, les prohibitions, les promesses, les menaces.

On n'échappe pas à ces objections en soutenant que Dieu veut le bien, que c'est cette volonté à laquelle on obéit, et qui est transmise par les corps, sous forme d'ordres, de prohibitions, de promesses, de menaces, et autres formes du langage exprimant des décisions. C'est là une conception inadmissible. Car il est démontré d'une manière péremptoire que la volonté de Dieu embrasse également le bien et le mal, l'obéissance et la désobéissance, la mécréance et la foi. D'où il faudrait conclure qu'il n'y aurait plus de désobéissance, puisque toutes les créatures agissent conformément à la volonté de Dieu.

Ce qui a conduit ces novateurs à adopter de pareilles doctrines, c'est qu'ils nient l'existence d'une parole ne consistant pas en articulations et en sons. Les savants sounnites ont fait remarquer que nous constatons l'existence en nous-mêmes d'un langage, qui exprime des

تبارك وتعالى فالجواب ان الذات العلية عندهم عارية عن الكلام اصلا فلا امر فيها ولا نهي ولا خبر ولا وعد ولا وعيد ومن شرط تبليغ هذه الحقائق ان يتصف بها المبلغ عنه اولا ثم تبلغ عنه ومذهبهم ان هذه الحقائق انما وجدت ابتداء فى تلك الاجرام ولم يكن لها وجود اصلا فى ذاته تبارك وتعالى فليس اذن عنده حكم ولاخبر يبلغان عنه واذا كان كذلك فالناس عابدون لتلك الاجرام التى سمع منها الامر والنهي والوعد والوعيد * ولا يخلصهم ما زعموه ان لله تعالى ارادة للخير فهي التى تمتثل وهي التى بلغتها الاجرام عنه بصيغة الامر والنهي والوعد والوعيد ونحو ذلك من الالفاظ الدالة على الاحكام لان هذا الذى تخيلوه باطل لما ثبت من البرهان القطعي ان ارادته تعالى عامة للخير والشر والطاعة والمعصية والكفر والايمان فيلزم اذن ان لا معصية اصلا لان الخلق كلهم متصرفون (1) على وفق ارادته تعالى * والحامل لهؤلاء المبتدعة على هذه الاقوال الفاسدة انكارهم كلاما غير حروف وصوت * وقد نقض عليهم علماء اهل السنة بما نجد فى

(1) 632 منصرفون.

idées, puisqu'il diffère incontestablement de ce que renferme notre esprit en fait de connaissances, de volontés, de présomptions, de doutes, de conjectures. Or, s'il existe, dans ce monde, un langage qui ne consiste pas en articulations et en sons, il n'est pas exact, comme le prétendent les Hachouïa et les Môtazélites, que la parole doive forcément se composer d'articulations et de sons. La vraie doctrine est donc celle qui a été adoptée par tous les Sounnites, et qui affirme qu'il existe en Dieu un attribut de la parole, qui n'est composé ni d'articulations, ni de sons, qui ne renferme ni antériorité, ni postériorité, ni partie, ni tout, ni incorrection, ni déclinaison, ni silence, ni aucun des caractères particuliers à notre langage adventice, parlé ou intime. Tous ces caractères, en effet, entraineraient, comme conséquence, que Dieu est imparfait, qu'il est muet, qu'il est adventice. La parole de Dieu est un attribut nécessairement éternel dans le passé et dans l'avenir, ayant les mêmes objets que l'intelligence, et dont la nature essentielle échappe à notre raison, parce que cet attribut n'admet pas de similaire, ni par le raisonnement, ni par conjecture, ni par imagination, ni réel, ni supposé, pas plus que la substance de Dieu et tous ses attributs.

Mais, dira-t-on, la théorie des théologiens orthodoxes, qui veut que la parole éternelle s'étende à toutes les choses auxquelles s'étend son intelligence, soulève une objection. Si Dieu prescrit à une personne une chose qu'il sait qu'elle n'accomplira pas, son ordre s'applique à la réalisation de la chose ordonnée, et non à sa non réalisation ; tandis que son intelligence s'applique à la non réalisation de cette chose. L'intelligence de Dieu s'applique, par suite, à une chose à laquelle ne s'appli-

انفسنا من الكلام الدال على المعانى للقطع بانه مغاير لما فى النفس من العلوم والارادات والظنون والشكوك والاوهام * واذا ثبت فى الشاهد كلام ليس بحرف ولا صوت بطل ما عولوا عليه من حصر الكلام فى الحروف والاصوات واتضح ان الحق ما اجمع عليه اهل السنة من ثبوت كلام للمولى تبارك وتعالى ليس من جنس الحروف والاصوات منزها من التقديم والتاخير(1) والجزء والكل واللحن والاعراب والسكوت ونحوها من خواص كلامنا الحادث لسانيا كان او نفسانيا لاستلزام ذلك كله النقص والبكم والحدوث * وانما كلامه جل وعلا صفة واجبة القدم والبقاء متعلقة بجميع ما تعلق به علمه وكنهه محجوب عن العقل اذ لا مثل له لا عقليا ولا وهميا ولا خياليا ولا موجودا ولا مقدرا وذلك كذاته العلية وسائر صفاته

فان قلت قول اهل الحق ان الكلام الازلي متعلق بجميع متعلقات العلم الازلي قد يقدح فيه ان امر الله تبارك وتعالى بعض المكلفين بما علم سبحانه انه لا يقع منهم يستلزم ان امره قد تعلق بوقوع ذلك المامور ولم يتعلق بعدمه وعلمه قد تعلق بعدم ذلك المامور فقد تعلق علمه سبحانه بما لم يتعلق به امره الذى

(1) 632, 642 عن التقدم والتاخر.

que pas son ordre, c'est-à-dire sa parole ; l'intelligence a, dès lors, une relation objective plus étendue que la parole.

A cela je réponds que la parole éternelle a des modes d'action en nombre infini, et ne se borne pas aux prescriptions impératives. Si, dans l'exemple choisi, la parole divine ne s'applique pas à la non réalisation de la chose ordonnée, sous la forme d'un ordre, il s'applique à cette chose sous forme d'interdiction, de menace, ou d'énonciation de sa non réalisation ; ce sont là autant de modes d'action de la parole éternelle. Par conséquent, l'intelligence éternelle ne peut avoir pour objet rien qui ne soit en même temps, à un titre quelconque, l'objet de la parole éternelle. Il est donc exact, comme le disent les docteurs sounnites, que la parole éternelle s'applique à tous les objets auxquels s'applique l'intelligence éternelle ; et ainsi tombe l'objection qu'on leur a opposée dans l'exemple cité plus haut, où il n'est pas tenu compte de certains modes d'action de la parole éternelle ; il est, d'ailleurs, évident que la négation d'un mode d'action particulier n'entraîne pas celle de l'action en général.

Maintenant que nous connaissons la doctrine des théologiens orthodoxes au sujet de la parole de Dieu, nous voyons que c'est au sens propre, et non au sens figuré, que les Musulmans des premières années de l'hégire ont dit que la parole de Dieu est conservée dans le cœur, récitée par la langue et transcrite dans les livres. Ils n'entendaient pas dire que la parole éternelle de Dieu résidât matériellement dans ces corps, ce qui est incompatible avec la nature divine ; ils ont seulement voulu dire que la parole divine est exprimée et signifiée par la récitation de la langue, la parole du cœur et

هو كلامه فالعلم اذن اعم تعلقا من الكلام * قلت الكلام الازلي له تعلقات كثيرة لانهاية لها وليس تعلقه منحصرا فى التعلق الامري فان كان لم يتعلق كلامه تبارك وتعالى بترك المامور فى المثال بطريق الامر فقد تعلق به بطريق النهي وبطريق الوعيد وبطريق الخبر بعدم الوقوع وهذه كلها تعلقات الكلام الازلي *

فاذن لا يمكن ان ينفرد العلم الازلي بمتعلق لا يكون متعلقا للكلام الازلي بوجه من وجوه تعلقاته فصح ما قاله ائمة السنة رضي الله عنهم ان الكلام الازلي يتعلق بجميع ما تعلق به العلم الازلي وبطل اعتراض من اعترض عليهم بالمثال السابق الذى انتفى فيه بعض تعلقات الكلام الازلي * ومن المعلوم انه لا يلزم من نفي التعلق الاخص نفي التعلق الاعم

واذا عرفت مذهب اهل الحق فى كلام الله تعالى عرفت ان اطلاق السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم على كلام الله تعالى محفوظ فى الصدور مقروء بالالسنة مكتوب فى المصاحف هو بطريق الحقيقة لا على المجاز وليس يعنون بذلك حلول كلام الله تعالى القديم فى هذه الاجرام تعالى الله عن ذلك وانما يريدون ان كلامه جل وعلا مذكور مدلول عليه بتلاوة اللسان وكلام الجنان

l'écriture des doigts. Elle existe dans ces organes en tant que conception et connaissance, non matériellement. Une chose peut, en effet, exister de quatre manières : dans une substance, dans l'esprit, sur la langue et dans les doigts, c'est-à-dire par l'écriture qu'ils tracent. Le premier mode, c'est l'existence essentielle et réelle; quant aux autres modes, ils se rapportent uniquement à la signification et à l'intelligence des choses. On voit, par là, que la récitation est distincte de la chose récitée, la lecture de la chose lue, l'écriture de la chose écrite, parce que le premier des deux termes, dans chacun de ces groupes, est adventice, alors que le second est éternel et infini.

Texte. — *La parole se divise en énonciations (khabar) et inchoations (incha). L'énonciation peut être qualifiée de vraie ou de fausse en soi; l'inchoation n'admet ni l'une ni l'autre de ces qualifications en soi* (34).

Commentaire. — Toute parole (ou discours), c'est-à-dire ce qui exprime intentionnellement et directement un rapport, se réduit à deux espèces : l'énonciation et l'inchoation. L'*énonciation* est la parole qui peut être vraie ou fausse en soi, c'est-à-dire par son essence même, et sans qu'il y ait à considérer la personne de celui qui parle, ni la matière à laquelle se rapporte cette parole. Il en est ainsi, par exemple, lorsque le rapport affirmé est une chose évidente, dont l'affirmation ne peut être que vraie, et dont la négation ne peut être que fausse. La première restiction exprimée par les mots « qui peut être vraie ou fausse » exclut les propositions

وكتابة البنان فهو موجود فيها فهما وعلما لا حلولا * لان الشيء له وجودات اربع وجود في الاعيان و وجود في الاذهان و وجود في اللسان و وجود في البنان اي بالكتابة بالاصابع * فالوجود الاول هو الوجود الذاتي الحقيقي وسائر الوجودات انما هي باعتبار الدلالة والفهم * وبهذا تعرف ان التلاوة غير المتلو والقراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب لان الاول من كل قسمين من هذه الاقسام حادث والثاني منها قديم لا نهاية له وبالله تعالى التوفيق

﴿ والكلام ينقسم الى خبر وانشاء فالخبر ما يحتمل الصدق والكذب لذاته والانشاء ما لا يحتمل صدقا ولا كذبا لذاته ﴾ يعني ان كل كلام وهو ما افاد نسبة مقصودة لذاتها فهو منحصر في قسمين وهما الخبر والانشاء * فالخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق والكذب لاجل ذاته اي لاجل حقيقته من غير نظر الى المخبر والمادة التي تعلق بها الكلام كان تكون من الامور الضرورية التي لا يقبل اثباتها الا الصدق ولا يقبل نفيها الا الكذب * فخرج بالقيد الاول وهو احتمال الصدق والكذب الانشاءات كالامر

inchoatives, telles que l'ordre, la prohibition, l'interrogation, le souhait, l'offre, l'incitation, l'appel.

En spécifiant que l'énonciation peut être qualifiée de vraie ou de fausse *en soi*, on y fait entrer trois sortes de propositions :

1° La parole qui peut être vraie ou fausse dans tous les cas, que l'on considère soit le fond même de cette parole, soit ce qui s'y ajoute, c'est-à-dire la personne qui parle, et la signification exprimée. Ainsi, lorsqu'un homme, qui n'est pas infaillible, dit : « Un tel ira en Paradis, et un tel ira en Enfer », ou autres paroles semblables, cette parole peut être qualifiée de vraie ou de fausse de toute manière, que l'on considère soit la forme du rapport affirmé, soit sa matière et sa signification, soit enfin la personne qui l'énonce.

2° La parole qui peut être qualifiée de vraie ou de fausse, en tant que l'on considère seulement la forme du rapport exprimé, mais qui, si on considère autre chose que la forme de ce rapport, n'admet plus d'alternative, et ne peut être qualifiée que de vraie, sans aucune hésitation. Telles sont les énonciations de Dieu (dans le Coran), et celles des envoyés de Dieu. Par exemple, cette parole du Coran : « Les justes habiteront au milieu de jardins et de cours d'eau » (LIV, 54). « Les premiers seront les premiers ; ceux-ci seront les plus rapprochés de Dieu » (LVI, 10 et 11). « Les habitants du Paradis crieront aux habitants de l'Enfer... » (VII, 42), etc. Telle est encore cette énonciation du Prophète Mohammed : « Il n'y aura pas de prophète après moi » et autres déclarations du même genre. Si nous considérons toutes ces paroles uniquement dans leur essence lexicologique, nous constatons qu'elles admettent par leur seule forme

والنهي والاستفهام والتمنى والعرض والتحضيض والنداء *
ودخل فى الخبر بسبب تقييد احتمال الصدق والكذب بالذات
ثلاثة اقسام * الاول ما يحتمل الصدق والكذب مطلقا اي
يقبلهما بالنظر الى حقيقة ذلك الكلام وبالنظر الى زائد عليه وهو
المخبر والمعنى المخبر به ومثاله قول قائل غير معصوم من الكذب
فلان من اهل الجنة وفلان من اهل النار ونحو ذلك فان هذا
الكلام يحتمل الصدق والكذب مطلقا سواء نظرنا الى صورة نسبته
او الى مادته ومعناه او الى المتكلم به * القسم الثانى ما يحتمل
الصدق والكذب بالنظر الى صورة نسبته فقط مع قطع النظر الى
زائد على ذلك اما اذا نظرنا الى زائد على صورة نسبته فانه ينتفى
عنه الاحتمال ويتحتم له الصدق بلا ارتياب * ومثال ذلك
اخبار مولانا جل وعز واخبار رسله عليهم الصلاة والسلام كقوله
تعالى ان المتقين فى جنات ونهر وقوله جل وعلا والسابقون
السابقون اولئك المقربون وقوله سبحانه ونادى اصحاب الجنة
اصحاب النار الآية ونحو ذلك من سائر خبره تبارك وتعالى *
ومثله قوله صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدى ونحوه من سائر
اخباره عليه الصلاة والسلام * فان هذه الاخبار كلها اذا نظرنا الى
مجرد حقائقها اللغوية وقطعنا النظر عما زاد على ذلك فانا نجدها

la qualification de vraies ou de fausses; mais si nous considérons ce qui s'ajoute à leur essence et aux formes de leur composition, c'est à-dire si nous considérons qu'elles émanent de Dieu, qui est, d'après la raison et le dogme, incapable de mensonge, et de son envoyé qui est infaillible, d'après la raison et le dogme, ces paroles n'admettent plus l'alternative de vérité ou de fausseté, et leur vérité seule s'impose.

On a d'autres exemples de ce genre d'énonciations dans les affirmations de choses évidentes à priori : « Deux est plus qu'un. » Cette énonciation, si on considère sa forme énonciative sans considérer sa signification évidente, peut être vraie ou fausse. Sa vérité ne s'impose et toute idée d'alternative n'est écartée que si l'on envisage ce qui s'ajoute à sa forme énonciative, c'est-à-dire sa signification qui est évidente. Telles sont également les énonciations portant sur des choses dont la certitude résulte, à posteriori, d'une démonstration irréfutable. Ainsi, les théologiens orthodoxes disent : « Le monde est adventice. — Dieu existe; il est éternel; il subsiste par lui-même; il diffère des choses adventices; il est unique dans sa substance, dans ses attributs, dans ses actes, etc. ». Ces énonciations peuvent également être vraies ou fausses si on les envisage en soi et abstraction faite de toute autre considération. Mais si on considère leurs démonstrations certaines, toute alternative disparaît aussitôt, et leur vérité seule apparaît comme nécessaire.

3° Ce qui peut être qualifié de vrai et de faux quand on considère seulement sa forme, mais dont la fausseté s'impose et dont la vérité cesse de paraître possible aussitôt que l'on considère ses autres éléments. Les Môta-

تقبل بمجرد صورتها الصدق والكذب * اما اذا نظرنا الى زائد على حقائقها وصور تراكيبها وهو كون المخبر بها مولانا جل وعلا المنزه عن نقيصة الكذب عقلا ونقلا و رسوله المعصوم من الكذب عقلا ونقلا صلى الله عليه وسلم فانه يرتفع حينئذ عن تلك الاخبار احتمال الصدق والكذب ويتحتم لها الصدق لاغير * ومن امثلة هذا القسم ما يخبر به من الامور الضرورية ابتداء نحو قولك الاثنان اكثر من الواحد فان هذا الخبر من حيث النظر الى صورته الخبرية مع الاعراض عن معناه الضروري يحتمل الصدق والكذب وانما يتحتم صدقه ويرتفع عنه الاحتمال اذا نظرنا في زائد على صورته الخبرية وهو معناه المعلوم بالضرورة * وكذلك ما يخبر به من الامور الضرورية انتهاء عند قيام البرهان القطعي على صحتها كقول اهل الحق العالم حادث والله سبحانه موجود والله سبحانه قديم قائم بنفسه مخالف للحوادث واحد في ذاته وفي صفاته وفي افعاله ونحو ذلك * فان هذه الاخبار ايضا محتملة للصدق والكذب في ذاتها من غير نظر الى زائد على ذلك اما اذا نظرنا الى براهينها القطعية فان الاحتمال حينئذ يرتفع ويجب له الصدق لاغير * القسم الثالث ما يحتمل الصدق والكذب بالنظر الى ذاته وصورته فقط واذا نظرنا الى زائد على ذلك تحتم كذبه وارتفع عنه احتمال الصدق * ومثال ذلك قول

zélites disent, par exemple : « La volonté éternelle ne s'applique ni à la mécréance, ni aux actes de désobéissance, mais seulement au bien. C'est la puissance adventice (de l'homme) qui produit les actes humains conformément à la volonté humaine. — Les actes de Dieu et ses décisions sont déterminés par des mobiles, etc. ». Toutes ces affirmations peuvent être qualifiées de vraies ou de fausses indifféremment, si on se contente de les envisager en tant qu'expressions. Mais si on considère les preuves qui établissent l'universalité de la volonté et de la puissance divines, l'absence de tout mobile dans ses actes et dans ses décisions, on ne peut plus dire alors que ces affirmations peuvent être qualifiées de vraies ou de fausses, et leur fausseté apparait seule possible. Il en est de même des énonciations qui sont contraires à l'évidence. Exemple : « Quatre est moins que trois. » Cette affirmation, si on ne considère que sa forme énonciative, peut être vraie ou fausse également. Si on considère sa signification, toute alternative s'efface et sa fausseté seule s'affirme d'une manière certaine.

On voit, d'après ce qui précède, l'utilité des mots *en soi*, qui ont été ajoutés à la définition de l'énonciation. Sans ces mots, la définition ne s'appliquerait plus qu'à la première des trois catégories que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire à ce qui peut être également qualifié de vrai ou de faux dans tous les cas; elle serait donc fausse dans sa conversion négative, puisqu'elle ne comprendrait pas les deux dernières catégories. Les mots *en soi* ont encore pour effet de distinguer l'énonciation *(khabar)* de l'inchoation *(incha)*, qui peut également être qualifiée de vraie ou de fausse, non en soi, mais à cause des énonciations qui en découlent; sans cette

المعتزلي الارادة الازلية لا تتعلق بالكفر ولا المعاصى وانما تتعلق بالخير فقط والقدرة الحادثة هي المؤثرة فى افعال العباد على وفق ارادتهم وافعال الله تعالى واحكامه تتبع الاغراض ونحو ذلك من عقائدهم الفاسدة * فهذه اخبار تحتمل الصدق والكذب اذا قصر النظر على مجرد حقائقها اللغوية واما اذا نظر الى براهين عموم ارادة الله تعالى وعموم قدرته الازلية(١) وتنزه افعاله واحكامه عن الاغراض ارتفع حينئذ عن تلك الاخبار احتمال الصدق والكذب وتعين لها الكذب لاغير * ونحوه الاخبار بخلاف المعلوم ضرورة نحو الاربعة اقل من الثلاثة فان هذا يحتمل بالنظر الى مجرد صورته الخبرية الصدق والكذب واذا نظرنا الى مدلوله ومعناه ارتفع عنه الاحتمال ويتحتم كذبه لاغير * فقد ظهر لك بهذا فائدة زيادة لفظة(٢) لذاته فى تعريف الخبر لانه لو اسقط لما تناول التعريف الا القسم الاول وهو ما يحتمل الصدق والكذب مطلقا ويكون حينئذ فاسد العكس لخروج القسمين الاخيرين منه * ويخرج ايضا بسبب هذا التقييد الانشاء الذى يحتمل الصدق والكذب لامن حيث ذاته بل من لوازمه الخبرية فلولا هذا

(١) 641 الازليتين.
(٢) 632 لفظه.

restriction, la définition serait fausse dans sa conversion affirmative, comme dans sa conversion négative[35].

L'inchoation (incha), dit le texte, *est le discours qui ne comporte en soi aucune idée de vérité, ni de fausseté*, c'est-à-dire qui ne peut être qualifié ni de vrai, ni de faux, en tant que l'on considère sa forme et sa structure. Telles sont les formules impératives, comme : « Lève-toi, assieds-toi », ou prohibitives, comme : « Ne te lève pas, ne t'assieds pas » ; ces paroles du Coran : « Evitez l'adultère » (xv, 34). « Evitez les turpitudes » (vi, 152). « Ne touchez point au bien de l'orphelin » (vi, 153 ; xvii, 36). « Ne commettez pas l'homicide, que Dieu a défendu, excepté si la justice l'exige » (vi, 152 ; xvii, 35), etc., etc. Telle est également l'interrogation, comme : « Est-ce que Zeïd s'est levé ? », ou comme ces paroles du Coran : « Qu'a dit votre Seigneur ? » (xxxiv, 22) ; l'expression d'un souhait, comme : « Plût à Dieu que Zeïd fût debout » ; ou, comme ces paroles du Coran, dans lesquelles Dieu fait dire aux faux Musulmans : « Plût à Dieu que je me fusse trouvé avec eux, j'aurais obtenu un grand succès » (iv, 75) ; l'interpellation, comme lorsque vous dites : « O Zeïd » ; ou, comme ces paroles que le Coran met dans la bouche des suppliciés de l'Enfer : « O Malik » (xliv, 77, etc.

Toutes ces formules ne peuvent être qualifiées de vraies ou de fausses, parce qu'elles n'affirment ni la réalisation d'une chose extérieurement, ni sa non réalisation. C'est pourquoi on ne saurait dire à celui qui les prononce : « Tu dis vrai, ou tu mens. »

Nous avons introduit également, dans la définition de la proposition inchoative *(incha)*, la formule restrictive *en soi*, pour en exclure les deux dernières catégories de

التقييد لفسد طرد تعريف الخبر كما يفسد عكسه وبالله تعالى التوفيق

قوله والانشاء ما لا يحتمل صدقا ولا كذبا لذاته يعنى ان الانشاء هو الكلام الذى لا يقبل صدقا ولا كذبا بالنظر الى صورته وتركيبه * ومثاله الاوامر نحو قم واقعد والنواهى نحو لا تقم ولا تقعد وكقوله تعالى ولا تقربوا الزنى وقوله جل وعلا ولا تقربوا الفواحش ولا تقربوا مال اليتيم ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ونحو ذلك مما هو كثير * والاستفهام كقولك هل قام زيد وقوله تعالى ما ذا قال ربكم قالوا الحق(1) والتمنى كقولك ليت زيدا قائم وقوله تعالى اخبارا عن المنافقين ياليتنى كنت معهم فافوز فوزا عظيما * والنداء كقولك يا زيد وقوله تعالى اخبارا عن اهل النار يا مالك ونحوه * فان هذه الامثلة كلها لا تحتمل صدقا ولا كذبا لانها لم تحكم بوقوع شيء فى الخارج ولا بعدم وقوعه ولهذا لا يحسن ان يقال للمتكلم بها صدقت ولا كذبت * وانما زدنا ايضا فى تعريف الانشاء التقييد بقولنا لذاته ليخرج منه

---

(1) 149 فالوا الحق manquent.

l'énonciation (*khabar*), énumérées plus haut. Aucune de ces deux catégories n'admet indifféremment la qualification de vraie et de fausse ; la qualification de vraie s'impose seule pour la première, la qualification de fausse seule pour la seconde. Si nous nous étions borné, en définissant la proposition inchoative, à dire : « la parole qui ne comporte aucune idée de vérité, ni de fausseté », cette définition aurait englobé les deux dernières subdivisions de l'énonciation et aurait été fausse dans sa conversion affirmative. En spécifiant que l'inchoation ne comporte ni vérité, ni fausseté *en soi*, nous avons exclu ces deux subdivisions parce que, considérées en soi, elles admettent la qualification de vérité et de fausseté, et qu'elles sont, dès lors, des énonciations et non des inchoations.

La même formule restrictive fait entrer dans la définition de la proposition inchoative, l'ordre donné à une personne de manger, par exemple, quand celui qui donne l'ordre peut ne pas vouloir que cette personne mange, ou que celle-ci n'a rien à manger, et que l'ordre de manger est donné par pure hypocrisie ou par un sentiment analogue. Un ordre pareil peut être qualifié de vrai ou de faux parce qu'il marque d'ordinaire le désir que l'on mange, en même temps qu'un sentiment d'affection, et la possibilité d'exécuter cet ordre. Aussi, est-il répondu souvent à celui dont on constate l'hypocrisie dans une invitation de ce genre : « Tu mens. » De même, on dit à celui dont l'amitié et l'affection apparaissent comme sincères : « Tu dis vrai. » Mais l'ordre donné ne saurait être qualifié de vrai ou de faux dans sa nature même et en tant qu'il demande un acte. Sans la formule restrictive *en soi*, la définition de l'inchoation ne s'ap-

القسمان الآخران[1] من اقسام الخبر الثلاثة التى ذكرناها فى تعريف الخبر فان كل واحد منهما لا يحتمل الصدق والكذب بل يتحتم في الاول منهما الصدق لاغير وفى الثانى الكذب لا غير * فلو اقتصرنا فى تعريف الانشاء على قولنا هو ما لا يحتمل صدقا ولا كذبا لدخل فيه ذانك القسمان من اقسام الخبر ويكون التعريف حينئذ فاسد الطرد فلما زدنا فى تعريف الانشاء تقييد نفي احتمال الصدق والكذب بالذات خرج منه ذانك القسمان لانهما يحتملان الصدق والكذب بالنظر الى ذاتهما فهما اذن خبر لا انشاء * ويدخل ايضا فى الانشاء بسبب هذا التقييد الامر لشخص باكل طعام مثلا اذا كان الآمر يحتمل الا يريد من المامور اكلا او ليس عنده ما ياكل اصلا وانما صدر منه الامر بالاكل لمجرد رياء ونحوه * فان هذا الامر يحتمل الصدق والكذب باعتبار ما دل عليه عرفا من الاخبار بارادة اكل المامور به والحب فيه والتمكن منه ولهذا كثيرا ما يقال لمن فهم منه مجرد الرياء فى هذا الامر كذبت ويقال لمن فهم منه خلوص المودة والمحبة صدقت ولا يحتمل هذا الامر صدقا ولا كذبا من حيث ذاته وحقيقته الطلبية * فلو لا زيادة التقييد بالذات فى تعريف

---

(1) 632, 641, 642, 664 الاخيران.

pliquerait ni à cet ordre, ni aux autres incitations que l'on peut qualifier de vraies ou de fausses à raison de leurs conséquences énonciatives : elle serait, dès lors, fausse dans sa conversion négative. L'addition des mots « en soi » assure donc l'exactitude de la définition dans sa conversion affirmative et dans sa conversion négative, pour l'énonciation comme pour l'inchoation.

Texte. — *Le mot « vérité » exprime la conformité de l'énonciation à la réalité des choses, que cette énonciation soit contraire ou conforme à la croyance de celui qui la fait. Le mensonge est le défaut de conformité de l'énonciation à la réalité des choses, que cette énonciation soit conforme ou non conforme à la croyance de celui de qui elle émane.*

Commentaire. — Cela signifie que le caractère essentiel de la vérité, c'est la conformité de l'énonciation, expliquée plus haut, à la réalité des choses, que cette énonciation soit ou ne soit pas en même temps conforme à la croyance de celui qui parle. Par exemple, dans ces paroles du Sounnite : « Dieu est le créateur de tous les actes involontaires ou volontaires de l'homme; la puissance humaine n'y a aucune part », il y a une énonciation vraie, parce qu'elle est conforme à la réalité; cela résulte de preuves certaines fondées sur la raison et sur le dogme. L'énonciation est en même temps conforme à la croyance de tout Musulman sounnite. L'énonciation peut aussi (sans cesser d'être vraie) être contraire à la croyance de celui qui parle; c'est ce qui arriverait si les paroles qui précèdent étaient prononcées par un Mòtazélite, en présence de Musulmans orthodoxes, pour leur

الانشاء لخرج هذا الامر ونحوه من الانشاءات المحتملة للصدق والكذب باعتبار لوازمها الخبرية ويكون التعريف حينئذ فاسد العكس فقد اصلحت هذه الزيادة طرد التعريف وعكسه فى الانشاء والخبر وبالله تعالى التوفيق

« والصدق عبارة عن مطابقة الخبر لما فى نفس الامر خالف الاعتقاد ام لا والكذب عدم مطابقة الخبر لما فى نفس الامر وافق الاعتقاد املا » يعنى ان حقيقة الصدق هو موافقة الخبر الذى عرفته فيما سبق لما فى نفس الامر سواء كان ذلك موافقا ايضا لاعتقاد المخبر كقول السني مثلا الله سبحانه خالق افعال العباد كلها ضروريها واختياريها ولا اثر لقدرهم فيها اصلا فان هذا الخبر صدق لانه مطابق لما فى نفس الامر لقيام الدليل القطعي عقلا ونقلا على ذلك ثم انه مطابق ايضا لاعتقاد كل سني من اهل الحق ٭ اوكان مخالفا لاعتقاده كهذا الخبر بعينه اذا صدر من المعتزلي بحضرة اهل السنة على سبيل التخفى منهم ببدعته

cacher son hérésie. L'affirmation est encore vraie parce qu'elle est conforme à la réalité, et son caractère de vérité ne reçoit aucune atteinte du fait qu'elle n'est pas conforme à la croyance de celui qui parle ; car cette seconde conformité n'entre pas en ligne, chez les Sounnites, pour la définition de la vérité. C'est pourquoi, dans la doctrine des Sounnites, il ne faut pas prendre dans son sens apparent le passage ci-après du Coran : « Lorsque les faux Musulmans viennent à toi, ils disent : Nous attestons que tu es l'envoyé de Dieu ; Dieu sait que tu es son envoyé ; mais Dieu est témoin que les faux Musulmans mentent » (LXIII, 1). Ces paroles des faux Musulmans : « Tu es l'envoyé de Dieu » sont justes et vraies, parce qu'elles sont conformes à la réalité. Il n'y a pas à s'arrêter, pour en apprécier la vérité, à ce fait qu'elles sont en opposition avec la croyance des faux Musulmans, parce que la conformité du langage à la croyance intime n'a pas d'importance au point de vue de la vérité de l'énonciation. Et comme la signification apparente du verset donne un démenti à cette affirmation des faux Musulmans, il est nécessaire de chercher une autre explication et de faire porter le démenti non sur la chose attestée, mais sur l'affirmation implicite contenue dans l'attestation, à savoir que leur langue est d'accord avec leur conscience quand ils déclarent que notre Prophète Mohammed est l'envoyé de Dieu. Or, il est incontestable que cette affirmation implicite n'est point conforme à la réalité : et on peut dire, à ce point de vue, qu'ils mentent.

Il est encore possible de faire porter le démenti sur la chose même attestée par les faux Musulmans, mais par rapport à leur croyance et à leur fausse doctrine, puis-

فهذا الخبر الصادر منه هو صدق ايضا لانه مطابق لما فى نفس الامر ولا يقدح فى صدقه مخالفته لاعتقاد المخبر اذ المطابقة للاعتقاد لا يلتفت اليها فى حقيقة الصدق عند اهل السنة * ولهذا يجب التاويل عندهم فى قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان قول المنافقين انك لرسول الله حق صدق لموافقته لما فى نفس الامر ولا يلتفت فى حقيقة صدقه الى كونه مخالفا لاعتقاد المنافقين اذ الموافقة للاعتقاد لا تعتبر فى صدق الخبر * وظاهر الآية تكذيبهم فى هذا الخبر فوجب اذن تاويل الاية وصرف التكذيب فيها الى غير المشهود به مما تضمنته الشهادة من الخبر بمطابقة السنتهم لقلوبهم فيما اخبروا به من رسالة سيدنا ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم * ولا شك ان هذا الخبر الذى تضمنته الشهادة غير مطابق لما فى نفس الامر فيصح تكذيبهم * ويحتمل صرف التكذيب الى المشهود به لكن فى اعتقادهم وزعمهم الفاسد اذ هم يعتقدون الكذب فيما اخبروا

qu'ils considèrent comme un mensonge la reconnaissance de la mission de Mohammed, qui, suivant eux, ne s'est pas réalisée. Le verset contiendrait ainsi un reproche à l'adresse des faux Musulmans pour avoir, par perfidie et par hypocrisie, affirmé une chose qu'ils considéraient comme fausse.

Le démenti peut aussi se rapporter au but recherché par les faux Musulmans, après avoir, dans ce préambule, essayé de se faire passer pour des croyants, reconnaissant la mission de Mohammed. Ils ont débuté par cette déclaration avant d'arriver à leur véritable objectif, afin d'écarter l'accusation de mécréance qui pesait sur eux. Ils avaient juré, en effet, qu'ils n'avaient point prononcé ces paroles rapportées au Prophète : « Ne donnez rien à ceux qui sont avec le Prophète », jusqu'à ce passage : « Le plus fort chasserait le plus faible » (LXIII, 7 et 8). Dieu aurait d'abord démenti leur dénégation pour confirmer ensuite qu'ils avaient réellement prononcé les paroles qu'on leur reprochait : Ce sont eux qui disent : « Ne donnez rien à ceux qui sont avec le Prophète » (*ibid.*, 7).

Enfin, il est possible que le mot *mentir* ait été employé par hyperbole (dans le verset 1 de la sourate LXIII), pour désigner l'erreur commise par les faux musulmans, dans l'emploi du mot attester. Lexicologiquement, on atteste une chose que l'on connaît et dont on est certain. Eux, au contraire, ont employé le mot dans un autre sens, pour exprimer ce qui n'était ni connu, ni certain dans leurs consciences.

Ce qui précède montre l'erreur qui a été commise par le Mòtazélite Naddham, lorsqu'il s'est appuyé sur ce verset (LXIII, 1) pour définir la vérité et le mensonge. La vérité est, d'après lui, la conformité de l'affirmation avec

به من الرسالة لانها فى زعمهم الفاسد غير حاصلة فى نفس الامر ففيه نعي عليهم باخبارهم بما يعتقدون كذبه خداعا ونفاقا * ويحتمل صرف التكذيب الى ما هو المقصود الذى اخبروا به بعد تمهيد هذه المقدمة وهي اظهار ايمانهم وشهادتهم برسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فقدموا هذه المقدمة بين يدي المقصود الذى اخبروا به بعدها ليرفعوا بذلك تهمة الكفر الذى اتهموا به عن انفسهم * وذلك الخبر انهم حلفوا على انهم لم يصدر منهم ما بلغ عنهم من المقالة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهي قولهم لا تنفقوا على من عند رسول الله الى قولهم ليخرجن الاعز منها الاذل فكذبهم الله تعالى فى انكارهم صدور هذه المقالة منهم وحقق صدورها منهم بقوله جل وعلا هم الذين يقولون لا تنفقوا(1) الآية * ويحتمل ان يكون تجوز بالكذب فاطلق على غلطهم باستعمال كلمة الشهادة(2) التى وضعت لغة للمعلوم المحقق فى غير موضوعها(3) وهو ما ليس بمعلوم ولا محقق فى قلوبهم * و بهذا تعرف فساد اعتماد النظام المعتزلي على هذه الآية فيما ذهب اليه ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد

---

(1) 149, 641 لا تنفقوا على من عند رسول الله.
(2) 632 الشهرة.
(3) 149, 632, 638 موضعها.

la croyance de celui qui parle, que cette affirmation soit ou ne soit pas conforme à la réalité ; le mensonge, c'est le défaut de conformité de l'affirmation à la croyance de celui qui parle, que cette affirmation soit contraire ou conforme à la réalité.

El-Djah'idh, le mòtazélite, entend par vérité la conformité de l'énonciation à la réalité, jointe à la croyance à cette conformité. Il entend par mensonge le défaut de conformité entre l'affirmation et la réalité, joint à la croyance à cette conformité. Il subordonne ainsi la vérité, comme le mensonge, à deux conditions : si ces deux conditions font défaut, ou une d'elles seulement, l'énonciation occupe un degré intermédiaire et n'est qualifiée ni de vérité, ni de mensonge. L'énonciation se subdivise, par conséquent, pour cet auteur, en six catégories : l'énonciation vraie, c'est-à-dire celle qui est conforme à la croyance de celui qui parle, en même temps qu'à la réalité ; l'énonciation mensongère, qui est à la fois contraire à la réalité et à la croyance de celui qui parle. Les quatre autres catégories sont intermédiaires, savoir : 1° conformité de l'énonciation avec la réalité, sans la croyance à cette conformité ; 2° conformité de l'énonciation avec la réalité, jointe à l'existence d'un doute sur cette conformité ; 3° non conformité de l'énonciation à la réalité, jointe à la croyance à cette conformité ; 4° enfin, non conformité de l'énonciation à la réalité, jointe à l'existence d'un doute sur cette conformité. — L'origine de cette opinion erronée et sa réfutation sont connues en rhétorique et dans la théorie du droit.

Le mensonge, avons-nous dit dans le texte, *est le défaut de conformité de l'énonciation à la réalité*, etc. On a un exemple de mensonge conforme à la croyance dans la

المخبر وافق ما في نفس الامر املا والكـذب عدم مطابقـة الخبر لاعتقاد المخبر خالف ما في نفس الامر ام لا * وذهب الجاحظ من المعتزلة الى ان الصدق مطابقة الخبر لما في نفس الامر مع الاعتقاد لذلك والكذب عدم مطابقة الخبـر لما في نفـس الامر مع الاعتقـاد لذلك فشرط في كل من الصدق والكذب شرطين ومهما انتفيا او احدهما كان الخبر واسطة لا يوصف بالصدق ولا بالكذب * فاقسام الخبر عنده ستة واحد صدق وهو المطابق للاعتقاد ومـا في نفـس الامر و واحد كذب وهو المخالـف لما في نفـس الامـر وللاعتقـاد واربعة واسطة وهي المطابقة لما في نفس الامر مع اعتقـاد خـلاف ذلك والمطابق لما في نفس الامر مع الشـك في ذلـك والمخالف لما في نفس الامر مع اعتقاد مطابقته له والمخالف لما في نفس الامر مع الشك في ذلك * وشبهته في ذلك وردها معلوم في فنـي الاصول والبيان

قوله والكذب عدم مطابقة الخبر لما في نفس الامر الى ءاخـره * مثال الكذب الذى يوافق الاعتقاد قول المتعزلي الحيوان المختـا

théorie ci-après des Môtazélites : « L'animal doué de liberté produit ses actes volontaires au moyen de la puissance que Dieu a créée en lui. » Cette affirmation est fausse par ce qu'elle est contraire à la réalité ; en effet, la raison, de même que le dogme tiré du Coran, des Hadiths et de l'accord qui s'est établi entre les Musulmans des premières années de l'hégire, avant l'apparition des doctrines hérétiques, attestent que tout est créé par Dieu et que Dieu n'a d'associé dans aucun des effets qu'il produit. Les Qadaria, ces mages de l'islam, professent une opinion contraire et soutiennent que les animaux produisent eux-mêmes, d'une manière indépendante, leurs actes volontaires au moyen de la puissance que Dieu leur a conférée.

On aurait un exemple de mensonge contraire à la croyance de celui qui parle, dans la théorie qui précède, si elle était énoncée par un musulman orthodoxe, devant des Môtazélites, sous l'empire de la crainte et pour cacher ses sentiments. Dans ce cas, l'énonciation, tout en étant fausse, puisqu'elle est contraire à la réalité, est en même temps contraire à la croyance de ce musulman orthodoxe ; mais il a commis ce mensonge, qui est toléré en pareille circonstance, parce qu'il y était forcé. Tel serait encore le cas de celui qui serait contraint de prononcer des paroles impies, alors qu'une foi solide remplirait son cœur.

Par cette explication de la vérité et du mensonge, les théologiens orthodoxes ont affermi la confiance des fidèles dans les déclarations du Prophète, dans ses décisions, ses promesses, ses menaces, et dans ses indications sur la vie future, dans leur ensemble et dans leurs détails. Nous savons, en effet, par des preuves

موجد لافعاله الاختيارية بالقدرة التى خلق الله تعالى له فان
هذا الخبر كذب لمخالفته ما فى نفس الامر لان العقل والنقل من
الكتاب والسنة واجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع شاهدة
بان جميع الكائنات خلق لمولانا تبارك وتعالى لا شريك له فى
اثر من الآثار * والقدرية مجوس هذه الامة يعتقدون خلاف هذا
وان الحيوانات هي مستقلة بايجاد افعالها الاختيارية بما خلق
الله لها من القدرة * ومثال الكذب الذى يخالف الاعتقاد هذا
الخبر بعينه اذا صدر من سني اخبر به بحضرة المعتزلة سترا
لحاله للخوف منهم فانه وان كان كاذبا لمخالفته لما فى نفس الامر
فهو مخالف ايضا لاعتقاد السني الذى اخبر به لانه ارتكب هذا
الكذب المباح لدعوى الضرورة اليه * ومثل ذلك من يكره على
النطق بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالايمان

واعلم ان بتفسير اهل الحق للصدق والكذب حصل الوثوق
باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم فى احكامه و وعده و وعيده
واحكام الآخرة جملة وتفصيلا لانا نعلم بالبرهان القطعي صدقه اى

certaines, que le Prophète est véridique, c'est-à-dire que ses déclarations sont conformes à la réalité et non pas seulement à sa croyance, bien que leur défaut de conformité avec la réalité ne fût pas impossible.

VIII

TEXTE. — *L'intégrité (amana) consiste à s'abstenir, dans ses actes et dans ses pensées, de tout ce qui est interdit ou blâmé par le dogme*[36]. *La perfidie (khiana) consiste à ne pas s'en abstenir.*

COMMENTAIRE. — Après avoir défini la vérité, pour indiquer que les prophètes sont nécessairement véridiques, comme le prouvent leurs miracles, qui sont comme une déclaration de Dieu affirmant leur véracité en tout ce qu'ils transmettent de sa part, le texte définit ici l'intégrité pour montrer qu'elle est également nécessaire au regard des prophètes. Il explique que le mot *intégrité* signifie l'abstention, par une personne capable, de tout acte ou de toute croyance illicite ou blâmable. L'homme doué de cette vertu *(amana)* se nomme *amin* (pieux ou sûr), parce que l'on est *sûr* qu'il n'agit pas contrairement à ce qui lui a été prescrit et recommandé.

Il est incontestable que Dieu a assigné aux personnes capables certaines règles, qu'il leur a ordonné et recommandé de ne pas enfreindre. Il nous a fixé des choses obligatoires, recommandées ou permises ; il nous a défendu de nous en écarter pour commettre des actes illicites ou blâmables ; il nous a recommandé de le craindre, d'éviter sa colère et son châtiment, pour nous placer sous l'égide de son obéissance et pour rechercher

مطابقة اخباره لما فى نفس الامر لا لاعتقاده فقط مع جواز مخالفتها
لما فى نفس الامر و بالله تعالى التوفيق

﴿ والامانة حفظ جميع الجوارح الظاهرة والباطنة من التلبس
بمنهي عنه نهي تحريم او كراهة * والخيانة عدم حفظها من
ذلك و بالله تعالى التوفيق ﴾ لما ان عرف فيما سبق الصدق
ليعرف منه الصدق الواجب فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام
بدلالة المعجزة النازلة من مولانا جل وعلا منزلة قوله صدق عبدى
فى كل ما يبلغ عنى عرف هنا الامانة ليعرف منها ايضا الامانة
الواجبة فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام * فذكر انها عبارة
عن حفظ المكلف جوارحه الظاهرة والباطنة من التلبس بمحرم
او مكروه وسمي صاحبها امينا للامن فى جهته من المخالفة
لما حد له وأوصي به * ولاشك ان مولانا جل وعلا قد حد
لعبيده المكلفين حدودا وامرهم واوصاهم ان لا يتعدوا حدوده *
فحد لنا سبحانه الواجب والمندوب والمباح ونهانا ان نتعداها
الى فعل المحرم او المكروه من الافعال واوصانا جل وعلا بتقواه
و بالفرار من غضبه وعقابه الى حرم طاعته وما جعله جل وعلا

ce que, dans sa bonté, il a choisi comme les signes de sa grâce, de ses faveurs et de ses récompenses. Celui qu'il daigne guider dans l'observance de ses recommandations, et qu'il préserve, dans sa bonté, de toute infraction à ses lois, celui-là est un homme intègre *(amin)*. Celui qu'il accable, dans sa justice, et qu'il pousse à franchir les portes de sa colère et de sa vengeance, devant qui il ferme les portes de sa protection, de sa bonté et de sa générosité, celui-là est un perfide *(khaïn)*.

Il est certain que Dieu a fait aux prophètes et aux apôtres la grâce de les admettre tous sous sa protection et sa sauvegarde ; qu'il a placé une barrière entre eux et toute infraction ou défaut, par un effet de sa puissance, de son amour et de sa sollicitude. Ils se sont ainsi trouvés en sa présence, admis au bonheur de contempler sa splendeur et sa gloire ; ils marchent fièrement, environnés des lumières du savoir et de toutes les bonnes œuvres, revêtus des habits réservés aux rangs les plus élevés de la faveur divine.

Ensuite, Dieu a fait au reste de ses créatures la faveur de leur envoyer ses élus et ses apôtres, couverts du manteau de sa protection, accompagnés de miracles, de prodiges et de merveilles, montés sur les chars de sa bienveillance et de son salut, pour diriger les hommes dans le chemin de la grâce divine, en ce monde et dans l'autre, par leurs paroles, leurs actions, leurs regards, leurs mouvements et leur repos, car le soleil de la grâce et de la faveur divines éclaire tous leurs actes. Celui qui croit en eux, qui se guide d'après leurs lumières, qui s'abandonne, dans ses actes et dans ses pensées, à leur autorité souveraine, demeure sourd et aveugle aux fables du reste des humains, celui-là obtient le salut

بفضله اسارة على رضاه ونعيمه وثوابه فمن وفقه سبحانه للمحافظة على وصيته وحفظه جل وعلا بفضله من مخالفته كان امينا ومن فهره تبارك وتعالى بعدله وطرده الى ولوج ابواب غضبه ونفمه وسد عنه ابواب عصمته وفضله وكرمه كان خائنا *
ولاشك ان الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام فد تفضل المولى الكريم سبحانه على جميعهم بان ادخلهم فى منيع حفظه ورعايته وحال بينهم وبين كل مخالفة ودناءة بعزيز عصمته وشريف حبه وعظيم ولايته فاصبحوا فى حضرة المشاهدة بجماله وجلاله يتنعمون وفى انواع المعارف وانواع الفرب وملابس اعلى مراتب الخصوص يتبختر ون * ثم منّ سبحانه على سائر عبيده بان بعث اليهم خواصه ورسله مكسوين بملابس عصمته محفوفين بانواع معجزاته وآياته وكراماته راكبين مراكب ولايته وهدايته ليهتدي العبيد الى نيل رضى المولى تبارك وتعالى دنيا واخرى بافوالهم وافعالهم ولحظاتهم وحركاتهم وسكناتهم لطلوع شموس العصمة والرعاية على جميع تصرفاتهم * فمن صدفهم وافتدى بانوارهم واعطى الفياد(1) ظاهرا وباطنا لشريف سياستهم وصم وعمي عن الالتفات

(1) اعطى الانفياد 149, 638 .

éternel. — Quant à celui qui — Dieu nous en préserve ! — est frappé de folie et d'aveuglement, au point de ne pas voir la lumière des prophètes, de ne pas comprendre que Dieu les a rapprochés de lui et de quelle faveur ils jouissent auprès de lui ; qui suit l'inspiration de son mauvais génie et de ses passions ; qui se laisse tromper par les plaisirs passagers de sa vie terrestre ; qui se détourne de la voie qui lui est tracée par les prophètes vers la grâce de Dieu, celui-là est voué à une perte terrible et irrémédiable. Cependant, celui qui meurt dans la ferme croyance de leur mission, en déclarant qu'ils sont véridiques dans tout ce qu'ils ont transmis de la part du Seigneur, dans leur conduite et dans leur doctrine, celui-là doit, par la bonté de Dieu et suivant ses promesses sincères, obtenir le pardon et le salut, quelle qu'ait été sa conduite antérieure.

Il est encore certain que Dieu, en prescrivant de se conformer aux indications données par les prophètes, sans examen et sans réflexion, nous a fourni la preuve qu'ils sont infaillibles et impeccables, dans leurs paroles, dans leurs actes, extérieurement et intérieurement. Il est prouvé que l'universalité des Musulmans orthodoxes a reconnu l'intégrité des prophètes et des envoyés de Dieu, et les a déclarés affranchis de tout vice et de tout péché ; elle a également reconnu que le plus noble des envoyés de Dieu, leur chef, la plus noble même de toutes les créatures, c'est notre Prophète Mohammed.

(Suit une série de louanges, d'invocations et de souhaits qu'il a paru inutile de traduire.)



الى خرائف غيرهم ففد فاز ونجا * ومن ابتلي والعياذ بالله بشديد
الحمق والعمى حتى لم يشاهد انوارهم ولم يفهم عظيم فربهم من
المولى العظيم جل وعلا واختصاصهم ففلد شيطانه اللعين وهـواه
وغره ما يزايله فريبا من شهوات دنياه واعرض عن اتباع رسل الله
الهادين الى طرق رضى الله تعالى صلوات الله وسلامه عليهم ففد
هلك هلاكا عظيما لا يفدر على الخلاص منه ابدا ولا يرتجـى * الا
ان يموت على عفد(1) وثيق مـن تصديفهم والتصريح بانهم على
الحق فى كل ما اتوا به عن المولى تبارك وتعالى وفى جميع سيرهم
وطريفهم فهذا لابد بفضل الله تعالى ووعده الصادق ان يتدارك
بالعفو والفوز والزلفى وان لفي ما لفي فبل ذلك * ولاشـك ان
اطلاق المولى جل وعلا الامر بالافتداء بهم من غير تأمل ولا بحـث
دليل فطعي على انهم معصومون من كل مخالفة وعيب فى الافوال
والافعال والظاهر والباطن * وفد ثبت اجماع اهل الحق على امانـة
الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام وانهم منزهون عن جميـع
العيوب والآثام وان افضلهم وسيدهم بل هو افضل جميع الخلائـق
سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى ءاله وصحبـه وسلم صـلاة
وسلاما ننجو بهما فضلا من المولى تبارك وتعالى وكرما من كل هـول

(1) 732, 664 على عهد وثيق.

وفتنة فى حياتنا وبعد مماتنا وفى قبورنا ويوم يبعث الله
لفصل القضاء جميع الانام

وهذا ءاخر ما قيدناه على المقدمات نسأله سبحانه ان ينفع بها
وبشرحها الواضع والمتسبب والقارى والكاتب والناظر والمعلم
والمتعلم فى الحياة وبعد الممات * اللهم اجعلنى واياهم وسائر
الاحبة والمومنين والمومنات ممن اخلص لوجهك الكريم العمل
وقصر فى امور شهواته ودنياه الامل وتزود للآخرة بلزوم التقوى
وخالف الى الممات الشيطان والهوى * اللهم اجعلنا يا مولانا من
ذوى الالباب وارشدنا يا ارحم الراحمين فى اقوالنا وافعالنا وظاهرنا
وباطننا الى سلوك طريق الحق والصواب وتب علينا يا مولانا توبة
صادقة لا معصية بعدها انك انت الرحيم الرحمن التواب * وهب
لنا من لدنك رحمة انك انت الكريم الوهاب * وتوفنا تائبين
مومنين وادخلنا دنيا واخرى فى عبادك الصالحين بجاه سيدنا
ومولانا محمد خاتم النبيين وامام المرسلين صلى الله عليه وسلم
وعلى ءاله وصحبه اجمعين وءاخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

NOTES

Note 1, p. 2. — *Coran*, XXVIII, 68.

Note 2, p. 2. — On traduit généralement les mots *houdouth* حدوث et *hâdith* حادث, par *nouveauté* et *nouveau*. V. notam. les *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun, traduction de Slane, 3e partie, pages 40, 73). Aussi, n'est-ce pas sans avoir hésité longtemps, que je me suis décidé à employer ici ceux d'*adventicité* et d'*adventice*. Il m'a paru pourtant que ces deux termes répondent plus clairement et plus exactement à la définition que donnent les auteurs arabes du *houdouth* : l'existence survenant après la non existence, par opposition à *qidam* قدم, qui exprime l'éternité dans le passé, ou l'existence qui n'a pas été précédée de la non existence. Les mots *adventicité* et *adventice*, désignant ce qui a un commencement, ce qui advient, doivent être, à mon avis, préférés à ceux de *nouveauté* et *nouveau*, pour deux raisons : parce que ceux-ci impliquent l'idée d'une existence récente, et parce qu'ils ne se disent que de ce qui existe déjà ; on ne dit pas d'une chose qui n'existe pas encore qu'elle est *nouvelle*, tandis qu'on peut dire qu'elle est *adventice* en ce sens qu'elle est susceptible d'exister dans l'avenir. Pour exprimer, par exemple, que le mouvement et le repos passent de la non existence à l'existence, on ne dira pas que le mouvement et le repos sont des *choses nouvelles* ; on dira mieux que ce sont des choses *adventices*.

On pourrait aussi traduire les mots حدوث et حادث par *contingence* et *contingent*, d'autant plus qu'ils correspondent bien à l'expression latine *contingere*, et à l'expression grecque συμβαίνει ; mais ces deux termes sont exclusivement employés pour désigner ce qui peut indifféremment exister ou ne pas exister ; on y considère la chose au point de vue de la possibilité d'exister, tandis que dans le *houdouth* on considère la non existence dans le passé. Senoussi

nomme le contingent *djaïz* جائز, par opposition à *ouadjib* واجب, tandis que le *houdouth* حدوث, l'adventicité, s'oppose à *qidam* قدم, l'éternité dans le passé.

Note 3, p. 4. — 10e jour du mois de moh'arrem.

Note 4, p. 6. — Potion composée de vinaigre et de miel.

Note 5, p. 6. — On attribue donc, en théologie musulmane, à certains principes religieux, tels que l'obligation de la prière et la reconnaissance de l'unité de Dieu, le même caractère d'évidence et de certitude qu'aux vérités nécessaires. Ce sont des axiomes dogmatiques ou canoniques que l'on ne peut méconnaître ou ignorer sans être rangé au nombre des mécréants.

Note 6, p. 6. — En ce sens qu'il est permis au prêteur ou au vendeur de stipuler la restitution d'une quantité supérieure à la quantité prêtée ou vendue.

Note 7, p. 8. — On devrait traduire textuellement : « La déclaration de Dieu, se rapportant aux actes des personnes capables, par demande, par tolérance, ou par institution pour les deux. » L'auteur veut dire, comme on le verra plus loin, que la parole de Dieu exige certains actes, qu'elle autorise ou permet d'autres actes, ou bien enfin qu'elle fait de certaines choses des causes, des conditions, ou des empêchements, à l'égard des actes demandés ou permis; en d'autres termes, elle institue (وضع) ces choses comme des causes, des conditions ou des empêchements.

Note 8, p. 12. — Dans la phrase خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالطلب, le nom d'action خطاب se trouve séparé de son complément بالطلب par les mots المتعلق بافعال المكلفين, qui qualifient le nom d'action. Cela est contraire aux principes de la grammaire arabe, d'après lesquels le complément du nom d'action doit le suivre immédiatement. Voici ce que dit à ce propos Ibn Aqil dans son commentaire de l'Alfia d'Ibn Malek :

ويشترط فى اعمال المصدر ان لا يكون مفصولا من معموله بتابع او غيره فلا يجوز اعجبني ضربك المبرح زيدا بخلاف ضربك زيدا المبرح لان معموله كالصلة من الموصول فلا يفصل بينهما

Note 9, p. 14. — L'acte de foi, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage.

Note 10, p. 16. — Il faut se rappeler, pour l'intelligence de ce passage, que la définition se fait, disent les logiciens, par le genre prochain et la différence spécifique.

Note 11, p. 18. — Nous avons vu que la loi, jugement dogmatique, demande, autorise ou détermine. Le commentaire a déjà expliqué la demande et l'autorisation : il explique ici la détermination.

Note 12, p. 18. — Pour rester d'accord avec la définition du texte, il aurait fallu citer l'indice qui classe le vol au nombre des choses interdites, au lieu de citer la sanction pénale assignée au vol. Le commentaire d'El-Bennani (Abou Ishaq Ibrahim El-Andaloussi Essaraqosti ben Abou El-Hassen Ali) s'adapte mieux au texte :

وضع سببا وشرطا ومانعا للواجب كالظهر فالسبب لها الزوال
والشرط العقل والمانع الحيض والاغماء وضع سببا وشرطا ومانعا
للمندوب كالنافلة فالسبب لها دخول وقتها وشرطها العقل
ومانعها وقت المنع والاغماء وضع سببا وشرطا ومانعا للمحرم كاكل
الميتة فالسبب لها موتها حتف انفها والشرط عدم الضرورة
والمانع وجود الضرورة وضع سببا وشرطا ومانعا للمكروه كصيد
اللهو فالسبب له اللهو والشرط عدم الضرورة والمانع وجود الضرورة
وضع سببا وشرطا ومانعا للمباح كالنكاح فالسبب له العقد والشرط
خلو العقد عن المانع والمانع وقوع النكاح فى العدة مثلا

Exemples de détermination d'une cause, d'une condition et d'un empêchement : 1° pour une chose *obligatoire* comme la prière du milieu du jour : cause, le déclinement du soleil ; condition, être doué de raison ; empêchement, l'écoulement mensuel, l'évanouissement ; 2° pour une chose *recommandée*, comme la prière surérogatoire : cause, l'arrivée de l'heure assignée ; condition, être doué de raison ; empêchement, l'heure interdite, l'évanouissement ; 3° pour une chose *interdite*, comme l'usage de la viande d'un animal non égorgé suivant les rites : cause, la mort naturelle ; condition, absence de nécessité ; empêchement, existence d'une nécessité ; 4° pour une chose *blâmable*, comme la chasse par amusement : cause, l'amusement ; condition, l'absence de nécessité ; empêchement, l'existence d'une nécessité ; 5° pour une chose *permise*, comme le mariage : cause, le contrat ; condition, absence d'empêchement dans le contrat ; empêchement, conclusion du mariage pendant la période de retraite légale (Le Caire, 1304, imprimerie Kheïria, p. 13).

Note 13, p. 22. — J'ai suivi l'ordre du texte ; mais, logiquement, il aurait fallu dire : Tel est le cas de la défécation, l'une des causes de l'obligation de se purifier, quand son absence coïncide avec l'existence de la miction.

Note 14, p. 26. — Cette explication est nécessaire dans le texte arabe parce que le mot لذاته, « de soi », est placé à la fin de la définition. Elle devient inutile avec la traduction française, où les mots *de soi* sont placés de manière à ne pouvoir s'appliquer qu'à la dernière partie de la définition.

Note 15, p. 36. — Il faut entendre ici par position (جهة, côté) l'une des positions qu'un objet peut occuper par rapport à un point donné : dessus, dessous, devant, derrière, à droite, à gauche.

Note 16, p. 42. — Voici la signification technique des mots ضد et نقيض, telle qu'elle est indiquée par Djordjani dans ses *Târifat :*

الضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل
اجتماعهما كالسواد والبياض والفرق بين الضدين والنقيضين ان
النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود والضدين
لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض

« On nomme contraires deux qualités réelles qui alternent sur un « même sujet, et qui ne peuvent se trouver réunies ; telles sont la « noirceur et la blancheur. La différence entre les contraires et les « contradictoires réside en ce que les contradictoires n'existent « jamais ensemble et ne manquent jamais à la fois, comme la non « existence et l'existence ; tandis que les contraires n'existent pas « ensemble, mais peuvent manquer ensemble, comme la noirceur et « la blancheur. »

Une note marginale du manuscrit n° 1186 de la Bibliothèque nationale d'Alger (n° 149 du Catalogue Fagnan) reproche à Senoussi d'avoir, dans ce passage employé le mot ضد, contraire, avec sa signification lexicographique, et le mot نقيض, contradictoire, avec sa signification technique, جعل الضد لغة والنقيض اصطلاحا. Le contraire de l'alimentation, dont parle le texte, serait l'absence d'alimentation ; son contradictoire, la non alimentation ; le contraire de la satiété, la faim ; son contradictoire, la non satiété ; mais il est évident qu'il n'y a aucune différence entre l'absence d'alimentation et la non alimentation.

Note 17, p. 58. — Tous les manuscrits donnent نقص alors que le sens exigerait plutôt نقض ; mais la pensée de l'auteur apparait nettement avec l'un et l'autre terme.

Note 18, p. 58. — Le texte dit *sur les actions*, et il faut sous-entendre qu'il s'agit des actions humaines considérées sous le rapport de la liberté ou de la contrainte du sujet qui les accomplit.

Note 19, p. 58. — Le mot *taouallond* (تولد) est pris ici avec le sens que les Târifat de Djordjani attribuent au mot توليد :

التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح بحركة اليد. — « Le *taoulid* (production médiate ou indirecte) est la production de l'acte par le moyen d'un acte intermédiaire : tel est le mouvement de la clef produit par le mouvement de la main. » Le *taoualloud* désigne, dans les Târifat, la génération spontanée.

التولد ان يصير الحيوان بلا اب وام مثل الحيوان المتولد من الماء الراكد فى الصيف

Note 20, p. 68. — Je ne crois pas qu'il existe un mot français qui traduise exactement le mot arabe *kesb.* On verra, d'ailleurs, par ce qui suit, que la signification en est difficile à préciser, au point que des philosophes ou théologiens arabes ont déclaré que c'est un mot dépourvu de sens اسم بلا مسمى. On l'a traduit en français par *acquisition*, *gain*, *bénéfice ;* on pourrait le traduire aussi par *appropriation.* Quand il accomplit un acte volontaire, l'homme, sans être le véritable auteur de cet acte, effet de la puissance divine, se l'*approprie* cependant et en devient responsable ; il *endosse* en quelque sorte l'action accomplie, bonne ou mauvaise, et en acquiert le mérite ou le démérite. A côté de la puissance éternelle de Dieu, seule cause efficiente, les Achârit.s placent la puissance adventice de l'homme, puissance inopérante et toute d'apparence, dont l'intervention coïncide avec l'accomplissement de l'acte.

Note 21, p. 72. — الشرك لغة هو عبارة عمن ادخل الغير مع الله تعالى واصطلاحا هو عبارة عن كل ما يوجب الكفر والكفر اصطلاحا هو الجهل بالله تعالى اه من شرح البنانى على المقدمات

Le mot *chirk* (polythéisme) désigne, en lexicologie, l'opinion de celui qui associe à Dieu un autre être. En théologie, il désigne tout ce qui a pour conséquence le *koufr*. Et le *koufr* désigne, techniquement, la méconnaissance de Dieu, la mécréance. (Commentaire d'El-Bennani sur les *Moqaddimat* de Senoussi, Le Caire, 1304, p. 37.)

Note 22, p. 88. — On voit par là qu'il ne faut pas confondre la médiation (taqrib), qui est une hérésie, et l'intercession (chefaâ), qui est admise par le dogme.

Note 23, p. 90. — On ne voit pas très bien sur quoi repose la distinction que fait l'auteur entre la folie ordinaire عرفى et la folie mentale عقلى. Sans doute, il appelle folie ordinaire celle qui se manifeste dans les actes ordinaires de la vie, et folie mentale celle qui se manifeste dans les croyances et le raisonnement.

Note 24, p. 106. — Le passage auquel il est fait allusion ici me parait être le suivant :

بل اقول ان اكثر نصارى الروم والترك فى هذا الزمان تشملهم الرحمة ان شاء الله تعالى اعنى الذين هم فى اقاصى الروم والترك ولم تبلغهم الدعوة فانهم ثلاثة اصناف صنف لم يبلغهم اسم محمد صلى الله عليه وسلم اصلا فهم معذورون وصنف بلغهم اسمه ونعته وما ظهر عليه من المعجزات وهم المجاورون لبلاد الاسلام والمخالطون لهم وهم الكفار الملحدون وصنف ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمد صلى الله عليه وسلم ولم يبلغهم نعته وصفته بل سمعوا ايضا منذ الصبا ان كذابا ملبسا اسمه محمد ادعى النبوة كما سمع صبياننا ان كذابا يقال له المقفع بعثه الله تحدى بالنبوة كاذبا فهولاء عندى فى معنى الصنف الاول فانهم مع انهم لم يسمعوا اسمه سمعوا ضد اوصافه وهذا لا يحرك داعية النظر فى الطلب ....

واما من سائر الامم فمن كذبه بعد ما قرع سمعه على التواتر خروجه وصفته ومعجزاته الخارقة للعادة كشق القمر وتسبيح الحصى ونبع الماء من بين اصابعه والقرآن المعجز الذى تحدى به اهل الفصاحة وعجزوا عنه فاذا قرع ذلك سمعه فاعرض عنه وتولى ولم ينظر فيه ولم يتأمل ولم يبادر الى التصديق فهذا هو الجاحد الكاذب وهو الكافر ولا يدخل فى هذا اكثر الروم والترك الذين بعدت بلادهم عن بلاد المسلمين

Je prétends, au contraire, que la plupart des Chrétiens de la Grèce et de la Turquie, à notre époque, peuvent obtenir grâce, s'il plait à Dieu. J'entends ceux qui habitent les régions éloignées de la Grèce et de la Turquie, et auxquels n'est pas parvenu l'appel du Prophète. Il faut distinguer, en effet, trois catégories de Chrétiens : 1° ceux qui n'ont jamais entendu parler de Mohammed et qui sont, par conséquent, excusés; 2° ceux qui ont entendu parler de lui, de son caractère et de ses miracles : ce sont ceux qui habitent les régions limitrophes du territoire de l'islam, et qui sont en relations avec les Musulmans, et ceux-là sont des mécréants et des hérétiques; 3° entre ces deux premières catégories se placent ceux qui ont entendu parler de Mohammed, mais sans être renseignés sur son caractère et sa qualité; qui ont, au contraire, entendu dire, depuis leur enfance, qu'un menteur et un imposteur, du nom de Mohammed, a prétendu être un prophète, comme nos enfants ont su qu'un menteur nommé El-Mouqaffâ s'est faussement attribué cette qualité ; les

Chrétiens de cette troisième catégorie sont, à mon avis, dans la même situation que ceux de la première, car non seulement ils n'ont pas connu le nom du Prophète, mais encore ils lui ont entendu attribuer le contraire de ses qualités, ce qui ne les engage pas à réfléchir et à se renseigner.

....

Quant aux personnes appartenant à d'autres nations, si elles nient la mission du Prophète après avoir entendu des témoins nombreux et dignes de foi parler de son apparition, de son caractère, de ses miracles, tels que la lune fendue en deux, les pierres glorifiant le Seigneur, l'eau jaillissant d'entre ses doigts, et le Coran, ce prodige que les hommes les plus éloquents ont vainement essayé d'égaler; si, après avoir entendu parler de tout cela, ces personnes se détournent de sa doctrine et la repoussent sans l'examiner, au lieu de s'empresser d'y croire, ces personnes sont des impies, des athées, des mécréants. Mais on ne saurait ranger dans cette catégorie la majeure partie des Grecs et des Turcs, dont le pays est éloigné des pays musulmans. (فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة. *Le Caire*, 1901, p. 75 et 77).

Note 25, p. 108. — Il s'agit vraisemblablement du personnage mentionné dans l'histoire des *Beni-Abd-el-Ouad*, de Yahia ibn Khaldoun, et dont le nom complet est Abou Ishaq Ibrahim ben Youssef ben Mohammed ben *Dahhaq* El-Aoussi, connu sous le nom d'Ibn El-Mera. M. Bel, dans la traduction de cet ouvrage (p. 83), lit Dahhan au lieu de Dahhaq. L'abbé Bargès a lu Dahhaq *(Tlemcen*, p. 413). C'est également l'orthographe que donnent tous les manuscrits des Prolégomènes de Senoussi. Ibn Dahhaq était, d'après Yahia ibn Khaldoun, contemporain de Sidi El-Haloui, de Tlemcen, qui vivait dans la première moitié du VIIIe siècle. Ibn Farhoun, dans son *Dibadj* (édition de Fez), le mentionne une première fois sous le nom de Ibrahim ben Messaoud ibn Dahhaq, dit Ibn El-Mera (p. 6), et une seconde fois sous le nom de Abou Ishaq Ibrahim ben Youssef ben Mohammed ben Dahhaq El-Aousi, surnommé Ibn El-Mera (p. 90) : le peu de netteté de l'édition lithographique permet de lire Dahhaq ou Dahhan. Mais on trouve une courte biographie de cet auteur dans la *Djedouat El-Iqtibas*, d'Ibn El-Qadhi, édition de Fez, p. 87, et dans l'*Ih'ata* de Lisan eddin Ibn El-Khatib, vol. 1, p. 180, Le Caire, 1319. Ibn Dahhaq enseigna la théologie et le droit ; il composa un commentaire de l'*Irchad*, d'Imam El-Harameïn, et d'autres ouvrages appréciés de son temps. Il mourut à Murcie en 611 de l'hégire (1213 de J.-Ch.).

Note 26, p. 140. — Littéralement, l'occupation du régissant loin du terme régi, اشتغال العامل عن المعمول. Dans la phrase كل شيء

خلقناه, le verbe خلقنا est *occupé* à régir le pronom ه, et ne peut plus régir كل : ce dernier mot est mis à l'accusatif par un verbe sous-entendu, analogue au verbe exprimé خلقنا. — V. *L'Alfia*, d'Ibn Malek, vers 255. — *Grammaire arabe*, de Sacy, tome II, nº 337.

Note 27, p. 140. — La métaphore dérivée est ainsi expliquée dans les *Târifat*, de Djordjani :

الاستعارة التخييلية ان يستعمل مصدر الفعل فى معنى غير ذلك المصدر على سبيل التشبيه ثم يتبع فعله له فى النسبة الى غيره نحو كشف فان مصدره هو الكشف فاستعير الكشف للازالة ثم استعير كشف لازال تبعا لمصدره يعنى ان كشف مشتق من الكشف وازال مشتق من لازالة اصلية فارادوا لفظ الفعل منهما وانما سميت استعارة تبعية لانه تابع لاصله

C'est-à-dire, en substance, que lorsque l'on emploie un nom d'action au figuré, la métaphore est dite اصلية, *radicale*, parce que le nom d'action est considéré comme la *racine* du verbe ; quand c'est le verbe lui-même qui est employé au figuré, la métaphore est dite تبعية, *dérivée*, parce que l'on considère le verbe comme *dérivé* du nom d'action. L'emploi d'un verbe au figuré est toujours une métaphore dérivée : الاستعارة فى الفعل لا تكون الاتبعية كنطقت الحال. Il en est de même pour les prépositions, comme dans le cas indiqué par le texte.

Note 28, p. 144. — Le mot *mahall*, محل, dans son acception la plus usuelle, signifie endroit, lieu, place, situation, comme *makan*. Ici, il signifie le *substratum*, la substance.

Note 29, p. 152. — الفرق بين التحيز والحيز فالحيز هو المانع غيره ان يحل حيث هو والتحيز الممانعة نفسها ومعناها نفى مداخلة غيره معه فى حيزه (Note marginale du ms. 149).

Note 30, p. 172. — Pour l'intelligence de ce passage il est nécessaire de se rappeler que les théologiens arabes définissent l'homme un animal doué de la parole, ou un animal parlant حيوان ناطق, c'est-à-dire par les deux caractères de l'animalité حيوانية et de la parole ناطقية, le mot parlant ناطق étant entendu dans le sens de raisonnable. (V. *Dictionary of the technical terms*, p. 1418).

Note 31, p. 174. — اي مع كونه قابلا للحدوث (Note marginale du ms. 149).

Note 32, p. 186. — Allusion à plusieurs passages du Coran où il est dit que Dieu s'est fait entendre à Moïse.

Note 33, p. 194. — Les appellations diverses dont il est question ici sont celles des livres révélés : *Coran*, *Évangile*, *Pentateuque*. J'ai traduit كن par omission, d'après une note du ms. 149, qui en fait un synonyme de حذف.

Note 34, p. 204. — Le mot *incha* peut se traduire littéralement par *création* ou *production*. C'est ce dernier mot que de Slane a employé d'abord dans sa traduction des *Prolégomènes*, d'Ibn Khaldoun (I, 265). Mais, dans un autre passage (III, 323), il traduit جملة خبريـة par proposition *énonciative*, et جملة انشائيـة par proposition *arbitraire*. Dans sa *Grammaire* (I, 147, et II, 513), Sylvestre de Sacy traduit جملة انشائية par proposition *productive*. Goguyer, dans sa traduction de l'*Alfia*, d'Ibn Malek, l'appelle proposition *subjective* (p. 277) : plus loin il traduit افعـال الانشاء par verbes *inchoatifs*. La différence entre les deux genres de propositions consiste en ce que la première, proposition énonciative, exprime un rapport qui existe en dehors du sujet qui parle, et indépendamment de son action ; la proposition se borne à le constater ; elle l'affirme ou le nie, et par là elle peut être dite vraie ou fausse ; l'autre proposition, dite انشاء ou جملة انشائية, tend, au contraire, à *produire*, à créer une chose qui n'existe pas ; c'est celle qui exprime une interrogation, ou un ordre, ou un souhait, et qui, par suite, ne peut être qualifiée de vraie ni de fausse. Quand vous dites : « Zeïd s'est levé », vous formulez une énonciation, et on peut vous dire : Cela est vrai, ou cela est faux. — Quand vous dites : « Qu'est-ce que cela ? » ou bien : « Levez-vous », vos paroles ne peuvent pas être qualifiées de vraies ou de fausses en elles-mêmes ; elles marquent seulement votre intention, votre désir, ou tendent à produire, à commencer, *inchoare*, un acte ou une chose qui n'existait pas antérieurement.

يسمى تنبيها وانشاء لانك نبهت به على مقصودك وانشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا فى الخارج

(*Dictionary of the technical terms*, p. 412 et 1270).

Il est d'ailleurs à remarquer que le verbe arabe انشأ a exactement la même signification que le verbe latin *inchoare*, commencer une construction.

Je propose donc, au lieu des termes *production*, *proposition productive*, ceux d'*inchoation*, *proposition inchoative*.

On pourra lire des explications détaillées, sur le خبر et le انشاء, dans le *Commentaire de l'Alfià*, par Ibn Akil (édition Dieterici, p. 42) ; dans la *Chemsia*, d'El-Katibi, avec commentaire de Mahmoud Razi (p. 57, Le Caire, 1307), et surtout dans le *Djamâ El-Djaouamiâ*, d'Ibn-Soubki, avec commentaire d'El-Mahalli et glose d'El-Bennani (II, 72 et s., Le Caire, 1308). Les explications d'Ibn Soubki se résument ainsi :

Lorsque la proposition contient une demande directe, طلب بالوضع, elle constitue soit une interrogation استفهام, soit un ordre امر, soit une défense نهي, soit l'expression d'un désir التمس, soit une sollicitation سؤال. Quand la proposition ne contient pas de demande directe, il faut encore distinguer, suivant qu'elle peut ou ne peut pas être qualifiée de vraie ou de fausse ; dans le premier cas, c'est une énonciation ou proposition énonciative خبر ; dans le second, c'est une inchoation ou proposition inchoative انشاء, ou encore un avertissement تنبيه, et la proposition peut alors contenir une demande indirecte طلب باللازم, comme dans l'expression d'un souhait ou d'une espérance; ou ne contenir aucune demande, comme dans la formule de répudiation : « انت طالق — Tu es répudiée ».

Quelques auteurs refusent de définir l'énonciation خبر, comme ils refusent de définir l'intelligence, l'existence et la non existence, soit parce que ce sont là des notions évidentes, soit parce qu'elles sont difficiles à définir. D'autres entendent par انشاء, inchoation, le discours exprimant une chose qui se réalise extérieurement par l'effet du discours lui-même. Quand vous dites : « Tu es répudiée », ou bien : « Lève-toi », la chose exprimée, la répudiation ou l'action de se lever, est produite par l'effet du discours et non par une autre cause. Dans cette acception, le terme انشاء, inchoation, a une plus grande extension que dans la première. Les mêmes auteurs entendent par خبر, énonciation, le discours exprimant une chose qui se réalise extérieurement par l'effet d'une cause autre que ce discours, ou, en d'autres termes, une chose qui existe extérieurement et qui est vraie ou fausse, sans pouvoir échapper à l'une de ces deux alternatives ; telle est la proposition : « Zeïd s'est levé », parce que la chose signifiée, c'est-à-dire le fait que Zeïd s'est levé, n'est pas produite par le discours, et que, d'autre part, l'affirmation de cette chose peut être exacte ou inexacte.

(ان افاد) الكلام (بالوضع طلبا فطلب ذكر الماهية) اي اللفظ المفيد لطلب ذلك (استفهام) نحو ما هذا (او) طلب (تحصيلها او تحصيل الكف عنها) اي اللفظ المفيد لذلك (امر ونهي) نحو قم ولا تقعد (ولو) كان طلب تحصيل ما ذكر (من ملتمس) اي مساو للمطلوب منه رتبة (وسائل) اي دون المطلوب منه رتبة فان اللفظ المفيد لذلك منهما يسمى امرا او نهيا وقيل لا بل يسمى من الاول التماسا ومن الثاني سؤالا واشار المصنف الى هذا الخلاف بقوله ولو (والا) اي وان لم يفد بالوضع طلبا (فما لا يحتمل) منه (الصدق والكذب) فيما دل عليه (تنبيه وانشاء) اي يسمى بكل من هذين

الاسمين سواء لم يعد طلبا نحو انت طالق ام افاد طلبا باللازم كالتمنى والترجى نحو ليت الشباب يعود ولعل الله ان يعفو عنى (ومحتملهما) اي الصدق والكذب من حيث هو (الخبر) وقد يقطع بصدقه او كذبه لامور خارجة عنه كما سيأتى (وابى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم) اى كما ابوا تعريف ما ذكر قيل لان كلا من الاربعة ضروري فلاحاجة الى تعريفه وقيل لعسر تعريفه (وقد يقال الانشاء ما) اى كلام (يحصل مدلوله فى الخارج بالكلام) نحو انت طالق وقم فان مدلوله من ايقاع الطلاق وطلب القيام يحصل به لابغيره وقوله بالكلام من اقامة الظاهر مقام المضمر للايضاح فالانشاء بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول لشموله ما قبل الاول معه (والخبر خلافه) اي ما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره (اي ماله خارج صدق او كذب) نحو قام زيد فان مدلوله اى مضمونه من قيام زيد يحصل بغيره وهو محتمل لان يكون واقعا فى الخارج فيكون هو صدقا وغير واقع فيكون هو كذبا (ولا مخرج له) اي للخبر من حيث مضمونه (عنهما) اي عن الصدق والكذب

Note 35, p. 212. — Dans les *Tàrifat*, Djordjani explique les mots التلازم فى الانتفاء et التلازم فى الثبوت par عكس et طرد, concordance ou corrélation affirmative et concordance négative (entre les deux termes de la définition). Ce sont les termes que j'ai déjà employés dans la traduction d'un passage précédent (pp. 20 et 22). Qarafi donne, à propos du طرد et du عكس de la définition, les explications ci-après :

(وشرط الحد ان يكون جامعا لجملة افراد المحدود مانعا من دخول غيره معه) الحد اربعة اقسام جامع مانع ولا جامع ولا مانع؛ وجامع غير مانع ومانع غير جامع وامثلها كلها بالانسان فقولنا الحيوان الناطق فى حد الانسان هو الجامع المانع وقولنا فى حده هو الحيوان الابيض ما جمع لخروج الحبشة وغيرهم من السودان وغير مانع لدخول الابل والغنم والخيل والطير البيض وقولنا فى حده هو الحيوان جامع غير مانع فجمع جميع افراد الانسان لم يبق انسان حتى دخل فى لفظ الحيوان وما منع لدخول الفرس وغيره فى حده وقولنا

في حده هو الحيوان الرجل مانع لانه لا يتناول هذا اللفظ الا
الانسان وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه فهذه
الاربعة ليس فيها صحيح الا الاول وهو الجامع المانع والثلاثة الاخر
باطلة لعدم الجمع او عدم المنع او عدمهما ....
وقولنا جامع هو قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس
فالجامع المانع هو المطرد المنعكس اه من شرح تنقيح الفصول للقرافي

« La définition doit comprendre tout le défini et ne comprendre que le défini. »

La définition est de quatre sortes : 1° compréhensive exclusive ; 2° non compréhensive et non exclusive ; 3° compréhensive non exclusive ; 4° exclusive non compréhensive. — Quand nous définissons l'homme *un animal raisonnable*, la définition est compréhensive exclusive. — Quand nous le définissons *un animal blanc*, la définition n'est pas compréhensive parce qu'elle laisse en dehors les Abyssins et autres peuples négres ; elle n'est pas non plus exclusive parce qu'elle englobe les chameaux, les moutons, les chevaux, les oiseaux de couleur blanche. — Quand nous le définissons *un animal*, la définition est compréhensive non exclusive ; elle englobe tous les hommes, mais elle englobe aussi d'autres animaux, tels que le cheval. — Quand nous le définissons *un mâle adulte (de l'espèce humaine)*, la définition est exclusive, parce que ce terme ne comprend que l'homme : elle n'est pas compréhensive, parce qu'elle exclut les femmes, les enfants, etc... — De ces quatre définitions la première seule est juste : c'est la définition compréhensive exclusive ; les trois autres sont fausses, par défaut de compréhension, ou par défaut d'exclusion, ou par défaut de l'une et de l'autre.......... Le mot جامع *djamiâ* (compréhensif) a le même sens que le mot مطرد *mouttarid;* et le mot مانع *maniâ* (exclusif) a le même sens que منعكس *mounâkis*. (Extrait du *Commentaire du Tanqih El-Fouçoul*, par Qarafi, Le Caire, 1306, p. 4). »

A propos du passage qui précède « le mot *djamiâ* a le même sens que *mouttarid* ». Badjouri, dans sa glose sur le Soullam de Lakhdari, déclare que la majorité des auteurs l'entendent autrement et que la définition *mouttarid* serait, d'après eux, la définition exclusive, et la définition *mounâkis* serait la définition compréhensive. Sans entrer dans le détail de la discussion, nous rappelons que la définition, pour être juste, doit s'appliquer à tout le défini et au seul défini. Elle est compréhensive جامع et مطرد d'après Qarafi quand elle remplit la première condition ; exclusive مانع et منعكس quand elle remplit la seconde. Elle est inexacte par défaut de compréhension فاسد الطرد quand la première condition n'est pas remplie, et

inexacte par défaut d'exclusion فاسد العكس quand c'est la seconde qui manque. Pour Senoussi, qui suit la technologie adoptée par Ibn El-Hadjeb et par R'azali, ainsi que par la généralité des jurisconsultes, le mot مطرد est synonyme de مانع et le mot منعكس est synonyme de جامع.

Si nous prenons pour exemple la définition : *l'homme est un animal raisonnable,* le طرد de cette définition c'est : *tout animal raisonnable est un homme ;* le عكس c'est : *tout ce qui n'est pas un animal raisonnable n'est pas un homme.* Le طرد n'est donc autre chose que la conversion affirmative universelle, et le عكس la conversion négative ou contraposition.

Note 36, p. 226. — Littéralement : à préserver ses organes extérieurs et intérieurs de tout ce qui, etc. Il paraît superflu de faire remarquer que les mots *intégrité* et *perfidie* par lesquels je traduis امانة et خيانة doivent être entendus, comme ceux-ci, non dans leur sens ordinaire, mais dans une acception purement doctrinale que le texte indique suffisamment.



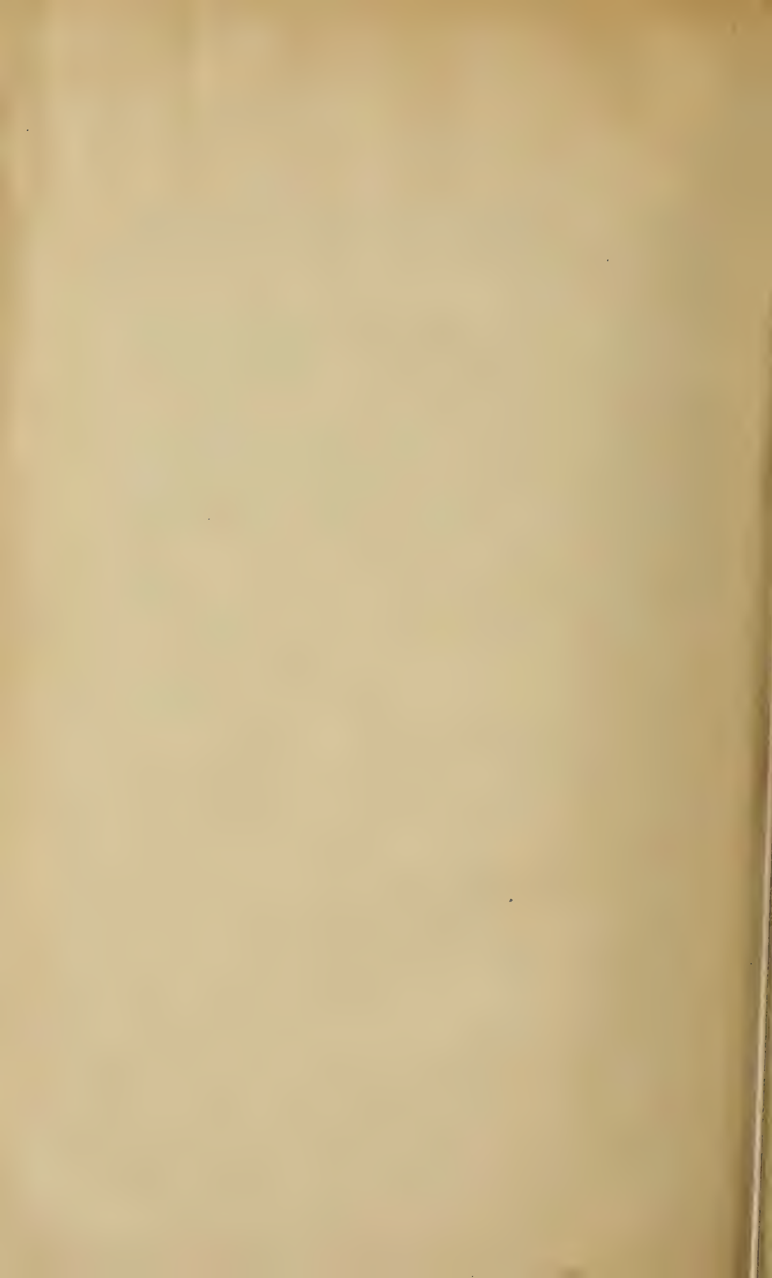


TABLE ALPHABÉTIQUE

ERRATA

Page		ligne		Au lieu de		lire
Page	6.	ligne	6.	Au lieu de	(5)	lire (4).
—	18.	—	20.	—	(9)	— (12).
—	19.	—	9.	—	السرفه	— السرفة.
—	223.		4.	—	سح	— سع.
—	223.	—	15.	—	المختا	— المختار.
—	224.	—	4.	—	par ce	— parce.
—	227.	—	2.	—	نعالى	— تعالى.
—	227.	—	5.	—	دلك	— ذلك.
—	238.	—	3.	—	تبلغهسم	— تبلغهم.





